La ira y el perdón

Resentimiento, generosidad, justicia

Martha Nussbaum

fce

FILOSOFÍA

Martha Nussbaum
(Nueva York, 1947)

es considerada en la actualidad una de las figuras más importantes dentro de la filosofía moderna. Sus estudios comprenden desde la filosofía antigua grecorromana hasta nuevas propuestas con base en sus propios análisis de los sistemas en el mundo. Estudió lenguas clásicas y teatro en la Universidad de Nueva York; ha sido distinguida con el título *honoris causa* y, además, recibió el Premio Príncipe de Asturias 2012 en Ciencias Sociales. Ha publicado más de veinte libros; entre ellos destacan *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy,* en 1986, y *The Quality of Life,* en 1993 (editado junto con Amartya Sen).

La ira y el perdón

Traducción
VÍCTOR ALTAMIRANO

Martha C. Nussbaum

La ira y el perdón

Resentimiento, generosidad, justicia

Curso John Locke de Filosofía
Universidad de Oxford, primavera de 2014



Primera edición en inglés, 2014
Primera edición en español, 2018
Primera edición electrónica, 2018

Título original: *Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, Justice*

Diseño de portada: Paola Álvarez Baldit

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México


www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

ISBN 978-607-16-6141-8 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

Sumario

Aceptaré la vecindad de Palas
…
Sobre [la ciudad] yo imploro
con predicción gentil
¡que la feraz prosperidad de una vida provechosa
haga brotar de la tierra
la radiante claridad del sol!

ESQUILO, *Euménides,* vv. 916-926[1]

La persona de temperamento gentil no es vengativa, sino, por el contrario, empática.
ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea,* 1126a, 1-3

Debemos mirar al mundo cara a cara, con calma
y ojos serenos, aunque los ojos del mundo estén hoy inyectados de sangre.
MAHATMA GANDHI, 8 de agosto de 1942,
mencionado en Jawaharlal Nehru,
El descubrimiento de la India, cap. 1, p. 38

[1] Mi traducción. *Preumenōs,* la palabra que traduzco como "gentil" y "temperamento gentil", pertenece a la misma familia que el adjetivo *práos* y el sustantivo *praótēs,* los términos que utiliza Aristóteles para gentileza de temperamento en la cita que aparece a continuación y en otras partes. (Esta palabra suele traducirse como "mansedad", pero eso sugiere una falta de afecto de contexto neutral; mientras que Aristóteles se refiere a una forma de tratar a las personas que busca propiedad para la situación y no es incompatible con un afecto fuerte).

Agradecimientos

Agradezco en primer lugar a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Oxford por invitarme a impartir el curso John Locke en la primavera de 2014. También estoy muy agradecida con *The Indian Express* por invitarme a escribir sobre el perdón vinculado con Narendra Modi y las convicciones relacionadas con la masacre de Naroda Patiya en 2012, mismas que atrajeron mi atención hacia este tema y me llevaron a elegirlo como aquel al que dedicaría el curso John Locke, aunque mi opinión sobre el tema cambió por completo una vez que comencé a trabajar en él. Estoy agradecida con Justin Coates, Saul Levmore y Saikrishna Prakash por las conversaciones que moldearon mi pensamiento cuando comencé a trabajar en el tema; asimismo, agradezco los comentarios a los borradores de varios capítulos que hicieron Kelli Alces, Marcia Baron, Corey Brettschneider, Thom Brooks, Daniel Brudney, Emily Buss, David Charles, Justin Coates, Sarah Conly, Rachel Condry, Sarah Conly, Roger Crisp, Julian Culp, John Deigh, Rosalind Dixon, David Estlund, Jeremy Goodman, Paul Guyer, Richard Helmholz, Todd Henderson, Aziz Huq, Terence Irwin, Will Jefferson, Sharon Krause, Alison LaCroix, Charles Larmore, Brian Leiter, Katerina Linos, Alex Long, Jonathan Masur, Richard McAdams, Panos Paris, Eduardo Penalver, Ariel Porat, Eric Posner, Sara Protasi, Richard Sorabji, Nick Stephanopoulos, David Strauss, Kevin Tobia, Jeremy Waldron, Gabrielle Watson, Laura Weinrib y David Weisbach. Me siento particularmente agradecida con Saul Levmore por varias rondas de comentarios pacientes y reveladores. Tres talleres de trabajos en elaboración en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chicago y varios seminarios en la Universidad Brown fueron una forma maravillosa de obtener comentarios que resultaron esenciales para los borradores. Estoy agradecida con Albie Sachs por las discusiones reveladoras que sostuvimos en torno a Sudáfrica. Debo mi agradecimiento también a Emily Dupree, Netanel Lipshitz y Dasha Polzik por su invaluable trabajo como asistentes de investigación. También quisiera agradecer a Emily Dupree y a Nethanel Lipshitz por su ayuda en la elaboración del índice analítico.

Me parece adecuado dedicar este libro a la memoria de mi maestro y amigo Bernard Williams, cuyo ejemplo de una vida que transcurre con osadía e integridad filosóficas me importa más de lo que puedo decir. Quizá no resulte sorprendente, dada la naturaleza

de las relaciones entre maestros y estudiantes, que haya pasado buena parte de mi carrera reciente rebelándome contra muchas de las ideas que Williams expresó en sus obras tardías. Es para mí algo sorprendente que, en este libro, me sienta atraída de modo inexorable, por decirlo de algún modo, hacia la misma dirección de Williams, con lo que recupero un cierto sentido de camaradería que tuve hace mucho tiempo, aunque estoy segura de que Williams encontraría muchas razones para estar en desacuerdo. Es una tragedia que no pueda expresarle hoy estos descubrimientos.

A la memoria de Bernard Williams (1929-2003)

I. Introducción

Las Furias se transforman en Euménides

Hacia el final de *La Orestíada,* Esquilo presenta dos transformaciones que ocurren en el mundo arcaico de los personajes, transformaciones cuyo carácter reconocería el público ateniense del siglo V como algo fundamental para la estructura de su mundo. Una de ellas es famosa, la otra suele pasarse por alto. En la que goza de fama, Atenea introduce instituciones legales que remplazan el ciclo de venganza sangrienta que en apariencia carecía de final, y termina así con él. Al instaurar un tribunal con procedimientos cimentados en la argumentación razonada y sopesamiento de evidencias, un juez independiente y externo, y un jurado elegido del cuerpo de ciudadanos atenienses, Atenea anuncia que la culpa de sangre se resolverá ahora por medio de la ley; ya no serán las Furias —esas antiguas diosas de la venganza— quienes lo hagan. No obstante, y esto forma parte integral de la famosa transformación de la comunidad ateniense que ella lleva a cabo, no se despacha simplemente a las Furias; por el contrario, Atenea las convence de unirse a la ciudad, otorgándoles un lugar de honor debajo de la tierra, en reconocimiento de la importancia que tienen para esas mismas instituciones legales y para la salud futura de la ciudad.

En su interpretación típica, este gesto suele entenderse como un reconocimiento de que el sistema legal debe incorporar las oscuras pasiones vengativas y honrarlas. Por consiguiente, el gran helenista Hugh Lloyd-Jones concluye: “Lejos de desear la abolición de las prerrogativas de las Erinias, Atenea está deseosa de conservarlas”.[1] Lo anterior sugiere que las pasiones retributivas se conservan sin alteración, tan sólo se construye una nueva casa a su derredor; aceptan las restricciones de la ley, pero conservan su naturaleza inalterada, oscura y vengativa.

Sin embargo, esa exégesis ignora la segunda transformación, una transformación en la naturaleza y el comportamiento de las Furias mismas. Al inicio del tercer drama de la trilogía, las Furias son repugnantes y horrorosas. Tras otearlas por un segundo, la sacerdotisa de Apolo corre con tanta premura que, ya que se trata de una anciana, se tropieza y “corre” en cuatro patas.[2] No son mujeres, son Gorgonas, exclama. Ni siquiera Gorgonas, pues no tienen alas.[3] Son negras, desagradables; sus ojos escurren un líquido espantoso y roncan un estruendo aterrador. Su vestimenta es completamente inadecuada

para reuniones civilizadas.[4] Al poco tiempo, Apolo las retrata como si vomitaran coágulos de sangre que ingirieron de su presa.[5] Sólo existen, según dice, para el mal.[6] Pertenecen a una dictadura bárbara en la que es costumbre matar de modo arbitrario a las personas, mutilarlas y torturarlas.[7]

Cuando despiertan, las Furias no desmienten estas descripciones sombrías. Cuando las llama el fantasma de Clitemnestra, no hablan, simplemente gimen y se quejan: el texto utiliza *mygmós* y *ōgmós,* ruidos característicos de los perros. Sus únicas palabras al despertar son "¡Cógele! ¡Cógele! ¡Cógele!" (*labé, labé,* etc.), lo más cercano al grito de caza de un perro que permite el género. Clitemnestra dice: "En sueños persiguen a la fiera y ladran como un perro que nunca abandona la solicitud de su trabajo".[8] Si bien más tarde se otorga un discurso articulado a las Furias, como exige el género, nunca debemos olvidar esta descripción inicial.

Esquilo describe aquí la ira* desenfrenada.[9] Es obsesiva, destructora, sólo existe para infligir dolor y desgracia. Su fervor por la sangre la vuelve subhumana, canina. Los griegos estaban lo suficientemente alejados de las razas elegantes y domesticadas de perros y lo suficientemente cerca de escenas crudas de asesinatos caninos como para asociar a los perros, de modo consistente, con una indiferencia abominable por el dolor de la víctima. Incluso la idea de vomitar la sangre de las víctimas es una descripción muy literal del comportamiento canino.[10] El olor del aliento de las Furias es el mismo de la sangre a medio digerir, el mismo olor al que uno daría la espalda asqueado después de ser testigo del comportamiento canino desenfrenado.[11] La idea de Apolo es que esta estirpe rabiosa pertenece a otro lugar, a alguna sociedad que no intente moderar la crueldad ni limitar la imposición arbitraria de tortura: definitivamente no a una sociedad que se considera civilizada.

Inalteradas, las Furias no podrían ser parte esencial de un sistema legal que funcione en una sociedad comprometida con el Estado de derecho.[12] No es posible encerrar a perros salvajes en una jaula y obtener justicia. Sin embargo, las Furias no hacen la transición a la democracia sin cambios. Mantienen su personalidad canina hasta un momento muy avanzado en el drama y amenazan con vomitar su veneno,[13] marchitan la tierra y producen infertilidad.[14] Sin embargo, Atenea —quien ya había establecido sus instituciones legales sin ellas— las persuade después de cambiar con el fin de unirse a su empresa.[15] "Apacigua la amarga cólera de esa negra ola iracunda", les dice.[16] Claro que esto exige una transformación muy profunda, ciertamente un cambio virtual de identidad, ya que están muy atadas a la fuerza obsesiva de la ira. Les ofrece incentivos para unirse a la ciudad: un lugar de honor debajo de la tierra, la reverencia de los ciudadanos. No obstante, la condición para estos honores es que dejen de concentrarse en la retribución y adopten una nueva gama de sentimientos. Particularmente deben adoptar sentimientos benévolos hacia toda la ciudad y abstenerse de sembrar cizaña en

ella, en especial la guerra civil, y lo mismo la muerte prematura o cualquier pasión iracunda intoxicante.[17] De hecho se les pide que lancen sus bendiciones sobre la tierra.[18] La idea es que si hacen el bien, tienen y expresan sentimientos bondadosos, entonces recibirán un buen trato y serán honradas. Quizá lo que resulta más transformador de esto es que deben oír la voz de la persuasión.[19] Todo lo anterior, huelga decirlo, no es sólo una contención externa: se trata de una reorientación interior profunda, que llega a las raíces mismas de su personalidad.

Aceptan su oferta y se expresan “con temperamento gentil” *(preumenōs)*.[20] Prohíben la muerte prematura.[21] Cada uno, según declaran, debe dar amor *(chármata)* a cada uno, con una “actitud de amor común” *(koinophileí dianoíai)*.[22] Una vez más, estos sentimientos son absolutamente ajenos a su antigua identidad canina. No resulta sorprendente que parezcan experimentar transformaciones físicas relacionadas. En apariencia asumen una postura erguida para la procesión que concluye el drama y reciben ropajes carmesí de un grupo de escoltas femeninas;[23] los ropajes carmesí que los extranjeros residentes visten en el festival citadino de las Panateneas. Se han convertido en mujeres, ya no son bestias, y son “extranjeros residentes” en la ciudad. Su nombre mismo cambia: ahora se les conoce como las Benévolas (Euménides), no las Furias.[24]

La segunda transformación es tan importante como la primera y sin duda resulta crucial para su éxito. Esquilo sugiere que la justicia política no sólo enjaula la ira, sino que la transforma de manera fundamental, de algo que apenas es humano, obsesivo, sanguinario, a algo humano, que entiende razones, calmado, deliberado y medido. Además, la justicia no se enfoca en un pasado que no puede alterarse nunca, sino en la creación de bienestar y prosperidad en el futuro. El sentido de responsabilidad que habita en las instituciones justas no es, de hecho, en lo más mínimo un sentimiento de retribución; se trata de un juicio mesurado en defensa de la vida actual y futura. Aún son necesarias las Furias, porque se trata de un mundo imperfecto y siempre habrá crímenes con los cuales tratar; pero éstas no son deseables ni necesarias en su forma original. De hecho, no son lo que solían ser: se han convertido en instrumentos de la justicia y el bienestar. La ciudad se libera del azote de la ira vengativa que produce conflictos civiles y muertes prematuras. En lugar de la ira, la ciudad obtiene justicia política.

Aún hay lugar para el temor, pues los criminales en potencia y quienes fomentan los conflictos civiles están avisados de que los malos actos no se dejarán sin castigo. Por consiguiente, Atenea aún describe los rostros de las Euménides como horripilantes.[25] Sin embargo, la responsabilidad legal no es el caos; de hecho, al tener una dirección precisa, al ser mesurada y proporcional, es lo opuesto al caos. Además, la responsabilidad por los actos pasados se enfoca en el futuro: en la disuasión más que en la venganza.

Esquilo no es un teórico filosófico del castigo y deja muchas preguntas para su exploración futura. Por ejemplo, ¿existe algún tipo de retribucionismo que pueda

cumplir con sus restricciones? El castigo debe renunciar a la *lex talionis,* pero ¿existe algún tipo de retribucionismo que sea compatible con el rechazo de esa idea? ¿O acaso la sociedad debe, como creían Sócrates y Platón —y con ellos una buena parte del pensamiento popular griego—, acoger una teoría completamente distinta del castigo, que se base en la disuasión y la utilidad general?[26] Existen indicios del segundo enfoque, pero no una clara afirmación.

Otra liberación se deja sin explorar, aunque despierta nuestra imaginación: se trata de la liberación de la esfera privada. En el mundo antiguo de las Furias, una necesidad continua de vengar a alguien por algo aquejaba a la familia y al amor, familiar o amistoso. La necesidad de represalias carecía de final y nublaba todas las relaciones, incluidas aquellas que son fundamentalmente benignas, como la de Orestes con Elektra. La venganza hacía imposible amar a alguien. (El espantoso mundo musical de la ópera *Elektra* de Richard Strauss quizá sea la materialización más indeleble de este entendimiento presente en Esquilo y Sófocles. No existe una sola nota, una frase, que el peso de la venganza no tuerza y distorsione).[27] Sin embargo, ahora que la ley asume la tarea de lidiar con el crimen, libera a la familia para que sea un espacio de *philia,* de buena voluntad recíproca. No es que haya dejado de haber ocasiones en que las personas puedan sentir ira, pero si éstas son serias, se entregan a la ley, y si no lo son, ¿por qué deberían ameritar una preocupación recíproca? (Como veremos, esta dicotomía es demasiado simple, pues el intenso amor y la confianza de las relaciones íntimas bien pueden proporcionar ocasiones legítimas para emociones dolorosas, como la pena y el miedo, sin importar lo que diga la ley). Como diría Aristóteles más tarde, la persona con temperamento gentil (el nombre que da a la virtud en el área de la ira) no es vengativa, sino que, por el contrario, tiene una inclinación a la comprensión compasiva.[28] La ley proporciona un doble beneficio: nos mantiene seguros afuera y nos permite cuidarnos unos a otros, sin el peso de la ira retributiva, dentro.

Obsérvese en particular que la ley nos permite preocuparnos por las injusticias cometidas contra amigos y familiares sin que una emoción iracunda y los proyectos de retribución consuman nuestras vidas. La mayor parte de la ira en el mundo previo a la ley que Esquilo retrata tenía poca relación con personas vivas: rastreaba injusticias pasadas cometidas contra ancestros que habían muerto hacía mucho tiempo y, ocasionalmente, contra nuestros padres o familiares. Por lo tanto, *Agamenón* comienza con el pasado en la forma del retrato angustiado que lleva a cabo el coro de la masacre de Ifigenia, que ocurrió mucho tiempo antes y que Clitemnestra vengará en poco tiempo. Asimismo, en cuanto Egisto entra, ya avanzada la obra, antes que hablar sobre sí mismo o sobre lo que le importa, se lanza en una horrorosa saga de su padre Tiestes, a quien el padre de Agamenón, Atreo, engañó para que comiera la carne de sus hijos. Las personas no pueden ser ellas mismas: son esclavas de un pasado que las atormenta. La ley también

transforma la ira ocasionada por las injusticias cometidas contra uno mismo, como veremos, pero quizá el cambio más grande sea dar a las personas una manera de preocuparse por los otros que no implique agotadores proyectos de retribución indirecta.[29]

El presente libro no trata sobre ética griega antigua, pero toma inspiración de la imagen que plasma Esquilo y que acabo de esbozar: la idea de que la justicia política ofrece una transformación completa de los sentimientos morales tanto en la esfera personal como en la pública. No obstante, planea llegar más allá de Esquilo al argumentar que la ira siempre resulta problemática en un sentido normativo, ya sea en la esfera personal o en la pública.[30] En el centro de mi argumento se encuentra un análisis de la ira, que presento en el capítulo II. En consonancia con una larga tradición filosófica que incluye a Aristóteles, a los estoicos griegos y romanos y a Joseph Butler, argumento que la ira no sólo incluye, conceptualmente, la idea de un perjuicio serio cometido contra alguien o algo de importancia, sino también la idea de que sería bueno que el perpetrador sufriera, de alguna manera, consecuencias negativas. Los matices de cada uno de estos pensamientos son complejos, pero ésa es la esencia de este análisis. Después argumento que la ira, entendida de este modo, siempre resulta normativamente problemática en alguna de las dos formas posibles.

Una de ellas, que llamo el *camino de la venganza,* comete el error de pensar que el sufrimiento del perpetrador restituye de alguna manera, o contribuye a restituir, aquella cosa importante que se dañó. Ese camino resulta problemático en un sentido normativo porque las creencias en las que se sustenta son falsas e incoherentes, sin importar que sean ubicuas. Provienen de ideas profundamente arraigadas —aunque engañosas— en torno al equilibrio cósmico y del intento de recuperar el control en situaciones de impotencia. Sin embargo, el sufrimiento del perpetrador no restituye a la persona ni el objeto valioso que se ha dañado. En el mejor de los casos puede impedir las ofensas futuras e incapacitar al infractor: pero eso no es todo lo que cree o busca la persona que toma el camino de la venganza.

Sin embargo, existe un caso en que las creencias relacionadas con la ira tienen mucho sentido, de hecho demasiado. Se trata del caso que llamaré el *camino del estatus.* Si la víctima considera que el daño se relaciona con el estatus y sólo con eso —lo considera un “ultraje” del yo de la víctima, como lo plantea Aristóteles—, entonces resulta cierto que algún tipo de venganza puede ser verdaderamente eficaz. Disminuir el estatus del perpetrador haciendo uso del dolor o la humillación sin duda me eleva de modo relativo. No obstante, se presenta entonces un problema distinto: resulta problemático, en un sentido normativo, enfocarse exclusivamente en el estatus relativo, y ese tipo de estrechez obsesiva, si bien es bastante común, también es algo que debemos desalentar

tanto en nosotros como en los demás.

En pocas palabras, ése es el núcleo de mi argumento principal, pero es necesario, por supuesto, desarrollar y defender todas estas ideas. La ira aún puede tener cierta utilidad limitada como un *indicador,* para nosotros y para los demás, de que se ha cometido una falta, como una fuente de *motivaciones* para abordarla y como *disuasión* para los otros, pues desalienta su agresión. Sin embargo, sus ideas centrales tienen fallos profundos: ya sea que son incoherentes en el primer caso o que son normativamente desagradables en el segundo.

Después se aborda un concepto crucial que llamo *transición.* La mayoría de las personas sienten ira; sin embargo, continuamente, cuando percibe la irracionalidad normativa de la ira, en particular en su modo vengativo, una persona racional abandona este terreno en favor de pensamientos productivos con miras al futuro, se pregunta qué se puede hacer verdaderamente para incrementar el bienestar personal o social. Exploraré el camino que prefiero, el reflexivo, que conduce a este pensamiento con miras al futuro. (Según mi interpretación, el tipo de transición que experimentaron las Furias es este tipo de *transición,* pero eso no resulta esencial para mi argumento). La transición es un camino que puede seguir un individuo, pero también puede ser, como en el caso de Esquilo, un camino evolutivo para una sociedad.

También reconozco un caso límite de ira genuinamente racional y normativamente apropiada, que llamo *ira de transición,* cuyo contenido en su totalidad es: "Qué indignante. Es necesario hacer algo". Sin embargo, esta emoción con miras al futuro es menos común, en su forma pura, de lo que uno supondría: en la vida, la mayoría de los casos de ira de transición están infectos de un deseo de venganza.

En el capítulo central y en los capítulos siguientes, auxiliada por las armas que me proporciona este análisis, abordo tres lugares comunes en torno a la ira que ocupan un espacio importante en textos filosóficos y en la vida cotidiana:

1. La ira es necesaria (cuando se recibe un daño) para proteger la dignidad y el respeto por uno mismo.

2. La ira frente a las faltas es esencial para tomar al malhechor seriamente (en vez de tratarlo como un niño o como una persona con una responsabilidad disminuida).

3. La ira es una parte esencial del combate contra la injusticia.

Concedo que en ocasiones la ira tiene una utilidad instrumental en las tres formas que he mencionado. Sin embargo, esta utilidad limitada no elimina su impropiedad normativa. Además tampoco resulta tan útil, incluso en estos papeles, como en ocasiones se asume.

Los cuatro capítulos posteriores (IV, V, VI y VII) desarrollan este argumento central en cuatro dominios diferentes de la vida. Una buena investigación de estos asuntos debería

distinguir entre varias esferas de interacción humana, preguntándose cuidadosamente qué relaciones humanas se corresponden con cada una y qué virtudes son adecuadas para cada una de estas relaciones. La esfera del afecto personal profundo (ya sea familiar o amistoso) es diferente de la política: tiene virtudes y normas particulares en las que se relacionan la ira y el juicio. Mi argumento se estructurará en torno a esta división de esferas.

Primero, en el capítulo IV, se investiga el papel de la ira en las relaciones personales íntimas, en las que suele pensarse que la ira, si bien en ocasiones puede ser excesiva o errónea, es una aserción valiosa del amor propio y debe cultivarse —en particular aquellas personas (y las mujeres son un ejemplo continuo) que tienen una inclinación a percibir de modo deficiente su propio valor—. Se argumentará en contra de esta línea de pensamiento al sugerir que los valores distintivos de la intimidad personal no sólo no requieren la ira, sino que se ven profundamente amenazados por ella. Por supuesto que, efectivamente, ocurren daños serios y violaciones de confianza, y suelen ser momentos de ira a corto plazo y aflicción a largo plazo. Sin embargo, según se argumentará, la aflicción que ocasiona una pérdida es preferible a la determinación continua de culpar a alguien más de ésta —tanto de modo instrumental, al ser mejor para uno mismo, como intrínsecamente, al ser más apropiada para la naturaleza de las relaciones humanas amorosas—. Si bien la ira a corto plazo puede comprenderse y resulta humana, rara vez es útil, y sin duda no debería dictar el curso del futuro.

A continuación se investiga (en el capítulo V) algo que llamaré *esfera media,* aquella de la multitud de transacciones cotidianas que tenemos con personas y grupos sociales que no son nuestros amigos cercanos y tampoco son nuestras instituciones políticas ni sus agentes oficiales. En la esfera media se genera mucho resentimiento, desde los desaires a la reputación hasta ese pecado imperdonable —que ya menciona Aristóteles— en el que alguien olvida tu nombre. En esta esfera planteo un argumento diferente de aquel que presenté en torno a la esfera íntima, en que recomiendo una fuerte molestia emocional, si bien aflicción y no ira. Aquí se argumenta que los estoicos romanos, cuya cultura se vio inusualmente desfigurada por los resentimientos de la esfera media, tienen la razón absoluta: la actitud correcta es llegar a un punto en que se entienda cuán insignificantes son todos estos desaires, y no sólo no se experimente ira, sino tampoco aflicción. El daño simplemente no es lo suficientemente serio. Séneca nunca llegó del todo a este punto, pero registra esta lucha personal de una manera tal que ofrece una buena guía (por lo tanto, concuerdo con Adam Smith al afirmar que los estoicos dan consejos sólidos excepto cuando nos dicen que nuestros seres amados, nuestra familia y nuestros amigos no deben importarnos profundamente).

No obstante, ésa no puede ser la totalidad de la historia pues, por supuesto, si bien una buena parte de la ira cotidiana se relaciona con banalidades como los insultos y la

incompetencia, en ocasiones los daños ocasionados en la esfera media pueden ser extremadamente serios: la violación y el asesinato a manos de extraños, etc. Estos casos no son como los enfados insignificantes y los insultos que llenan los textos de los estoicos y la vida cotidiana. Es aquí donde la perspicacia de Esquilo adquiere mayor importancia. En un caso de este tipo, lo que se debe hacer es entregar el asunto a la ley, misma que debe tratarlo sin ira y con un espíritu con miras al futuro. Si bien los asuntos serios en la esfera personal también deben entregarse a la ley, dejan tras de sí, de modo apropiado, un residuo de emoción profunda (aflicción, miedo, compasión) que resulta integral en una relación de amor y confianza. Por el contrario, en la esfera media no tiene sentido continuar relación alguna con el malhechor, y la ley puede asumir todo el peso de tratar con la injusticia.

A continuación nos volvemos hacia la esfera política. En esta esfera la principal virtud es la justicia imparcial, una virtud benévola que mira hacia el bien común. Ante todo se trata de una virtud de las instituciones, pero también es —y esto resulta importante, si bien de modo derivado— una virtud de las personas que habitan y respaldan estas instituciones. No obstante, ¿qué sentimientos animan y apoyan la justicia? Aquí, nuevamente, se suele decir que la ira es importante, pues es un sentimiento de reivindicación de la dignidad igualitaria de los oprimidos y una expresión del respeto por los seres humanos como finalidad. El tratamiento de la esfera política se divide en dos partes: justicia cotidiana (capítulo VI) y justicia revolucionaria (capítulo VII).

En el caso de la justicia cotidiana se argumentará que un enfoque estrecho en el castigo, sea cual fuere el tipo, no ayuda a la búsqueda de justicia, en particular el retribucionismo del derecho penal, incluso el de tipo elaborado. Ante todo, la sociedad debe tomar una perspectiva *ex ante,* analizando el problema del crimen en su totalidad y buscando las mejores estrategias para abordarlo conforme se avanza. Dichas estrategias sin duda pueden incluir el castigo de los delincuentes, pero sólo como parte de un proyecto mucho más grande que también debe incluir nutrición, educación, asistencia médica, vivienda, empleo y muchos otros elementos. Si bien no podré emprender aquí la investigación amplia del bienestar social que esto en verdad exige, al menos presentaré una idea de la forma en que éste se vería y luego consideraré de manera más detenida el castigo criminal como un aspecto minúsculo de esta empresa.

Sin embargo, ¿qué ocurre con la justicia revolucionaria? En esta área suele creerse que la ira puede ser a la vez noble y esencial, pues ayuda a los oprimidos a reafirmarse y a buscar justicia; no obstante, argumentaré, siguiendo los escritos teóricos de Mahatma Gandhi y Martin Luther King, que la ira no sólo no es necesaria para la búsqueda de justicia sino que puede ser un gran impedimento para la generosidad y la empatía que ayudan a la construcción de un futuro justo. La ira aun puede tener una utilidad limitada

de las tres formas instrumentales que ya identifiqué (como indicador, como motivación, como disuasión), pero es crucial que el líder de un movimiento revolucionario, y muchos de sus seguidores, pertenezcan a un tipo extraño de personas, en parte estoicos en parte criaturas de amor. No obstante, sí han existido estos líderes y sus seguidores, algo que atestiguan el pensamiento y la vida de Nelson Mandela. Además, quizá después de todo no sean tan extraños, pues la vida humana ciertamente incluye momentos sorprendentes de júbilo y generosidad, cualidades que compaginan bien con el proyecto de construcción de algo mejor que lo que ya existe.

Esta división tajante de las esferas es demasiado simple, por supuesto, porque las esferas se intersectan e influyen de muchas maneras entre sí. La familia es una esfera de amor, pero también es una institución política regida por la ley y contiene muchas injusticias (como violaciones, agresiones y abuso infantil) que la ley debe tomar con extrema seriedad. Las ofensas en el trabajo (por ejemplo) son injusticias de la esfera media, pero también pueden ser ejemplos de discriminación racial y de género, de acoso o de negligencia gravosa, lo que las inserta en el ámbito de la ley y del tipo de ira de transición cuidadosamente limitada (las Euménides en su nueva residencia subterránea) que es propia de las faltas políticas. Asimismo, la relación con nuestros colegas, a diferencia de las relaciones con extraños en aeropuertos y en la carretera, son relaciones continuas que, por lo menos, tienen algo de peso e importancia: por lo que se ubican entre la completa intimidad del amor y la amistad, y el encuentro olvidable con un compañero de asiento grosero. Además, algo en lo que ya puse énfasis, los crímenes serios contra la persona, como las agresiones, las violaciones y el homicidio por parte de personas no íntimas, son faltas serias así como delitos legales en la esfera media. Tomaría mucho tiempo entender las actitudes adecuadas hacia estas faltas en sus diversos aspectos.

De igual importancia, la esfera política no es simplemente una esfera de justicia imparcial. Si una nación ha de sobrevivir y motivar a las personas para buscar el bien común, la esfera pública necesitará cierta generosidad y un espíritu no inquisitivo que me parece adecuado en la esfera personal, en la que llevar el registro de todas nuestras faltas puede ir demasiado lejos y envenenar la empresa común. Éste, ciertamente, es el núcleo de lo que Esquilo percibe: en vez de exportar a la ciudad el deseo de venganza y la sed de sangre de la familia en el peor sentido, la ciudad debe recurrir a los vínculos de confianza y las emociones de generosidad amorosa que caracterizan a la familia en sus mejores momentos.

Si bien mi tema central es la ira y su manejo adecuado en las tres esferas, mi proyecto también cuenta con un subtema, que consiste en un examen crítico de un candidato destacado para remplazar la ira como la actitud central en el área del delito. La actitud

sustituta es el perdón, y su candidatura se defiende con vigor en las discusiones modernas. La ausencia del concepto de perdón es sorprendente en las *Euménides,* como lo es, de hecho (según argumentaré), su omisión en toda la ética griega antigua,[31] pero ocupa un carácter tan central en las discusiones modernas en torno a la ira, que es imposible abordar el tema sin confrontarlo extensamente. Por consiguiente, me propongo hacerlo aquí, al abordar la opinión conocida de que el perdón es una virtud política y personal que tiene un carácter central. A final de cuentas estaremos cerca, al menos en algunos aspectos cruciales, de donde nos dejó Esquilo, aunque después de haber despejado una buena parte de lo que nos legaron los siglos intermedios. Así podremos ver con mayor claridad lo que pueden ofrecer al mundo moderno las ideas contenidas en las *Euménides*. Permítaseme ahora presentar el tema complementario.

Vivimos en lo que suele describirse como una "cultura de la disculpa y el perdón".[32] Una búsqueda rápida de libros en Amazon da por resultado veintenas de éstos. La mayoría son obras de psicología popular y autoayuda. Con frecuencia unen la idea del perdón con la de un "viaje" o un "camino". Al emprender este viaje, que suele guiar un terapeuta, la persona perjudicada deja un lugar terrible de dolor hacia un lugar agradable de felicidad que se transfigura. Mi favorito entre estos títulos es *Breaking Night. A Memoir of Forgiveness, Survival, and my Journey from Homeless to Harvard*.[33] Imaginen eso. De los horrores de la falta de hogar y de la ira que, se puede imaginar, evoca esa vida en una persona joven, tras embarcarse en un viaje de perdón, llega, finalmente, al más codiciado de los destinos terrenos.

El perdón es un "tema muy 'de moda'",[34] con muchos defensores tanto en la política como en la filosofía. Personajes políticos destacados exaltan sus beneficios, e incluso líderes que nunca han hablado sobre el perdón son alabados por enfocarse supuestamente en él, un aspecto poco sorprendente pero desafortunado de muchos homenajes a Nelson Mandela, quien, como se verá, no usó este concepto y enmarcó sus esfuerzos en términos diferentes.[35] Mientras tanto, una creciente bibliografía filosófica aborda el lugar del perdón entre las virtudes y sus beneficios potenciales en las relaciones tanto personales como políticas.[36] Es posible encontrar disidentes, pero por lo general están a favor de una mayor severidad interpersonal, pues los filósofos disidentes reafirman los beneficios del castigo y de "ajustar cuentas".[37] El buen estudio disidente de Jeffrie Murphy, por ejemplo, afirma en repetidas ocasiones la frase de S. J. Perelman: "Errar es humano, perdonar supino".[38] Nadie pareciera estar interesado en criticar el perdón desde el otro lado, por decirlo de algún modo, al argumentar, como haré aquí, que en todo caso, en su forma transaccional clásica, el perdón exhibe una mentalidad que es demasiado inquisitiva y disciplinaria. Sin embargo, lo anterior nos lleva a adelantarnos: primero debemos entender el "viaje" al que nos invita el perdón.

El "camino" del perdón comienza, por lo regular, con una ira terrible en torno a una

falta que se ha sufrido a manos de otro. Mediante un proceso típicamente diádico que exige la confrontación, la confesión, la disculpa y la "resolución", la persona perjudicada emerge triunfal, libre de ira, sus exigencias se han reconocido por completo y está lista para conceder la gracia de su no ira. Esto es lo que llamaré *perdón transaccional,* y goza tanto de una enorme influencia histórica como de una presencia común en la actualidad. Resulta posible pensarlo como una forma canónica de perdón en el mundo actual.[39]

Como se demostrará en el capítulo III, estos aspectos procedimentales del perdón tienen su origen en una visión judeocristiana del mundo —y están organizados por ella —, en especial en la manera en que los estructura la religión organizada, en la que la principal relación moral es entre un Dios omnisciente que lleva la cuenta y los mortales que se equivocan. Dios guarda el registro de todos nuestros errores, una especie de lista eterna, el *liber scriptus* que recibe a los muertos en el juicio final.[40] Luego, si se llora, se implora y se pide perdón lo suficiente —algo que típicamente incluye una considerable humillación personal—, Dios puede decidir condonar las penalidades de algunas o de todas las transgresiones y restaurar al penitente a las bendiciones celestiales. Humillarse es una precondición para ser elevado.[41] Por lo tanto, la relación entre un humano y otro se modela, en una segunda etapa, a partir de esta relación primaria, de tal modo que incorpora los motivos de llevar registro, la confesión, la humillación y la memoria indeleble.

Esta constelación de sentimientos y acciones está, en cuanto tal, ausente en la ética grecorromana, aunque esa tradición efectivamente contiene algunas actitudes valiosas en la vecindad del perdón —gentileza de temperamento, generosidad, entendimiento compasivo,[42] perdón y, de modo importante, misericordia al castigar— a las que a veces los traductores y comentaristas inyectan el viaje del perdón. No obstante, todas estas nociones, según argumentaré, son diferentes, en modos cruciales, de la noción moderna de perdón y están disponibles a quien rechaza su guía.[43]

Hay algo notablemente desagradable en la idea confesional de denigrarse y humillarse; incluso, diría yo, cuando se imagina a cualquier Dios que se pueda adorar, pero indudablemente cuando se piensa en amigos, familia y conciudadanos. Sin duda es muy difícil (como mostraré en el capítulo III) reconciliar el énfasis que se pone en estas actitudes con la idea de amor incondicional que habita en la misma tradición. Asimismo hay algo notablemente narcisista en la idea de un drama que gira en torno a nosotros, la falta que uno debe sufrir y el regalo de expiación que se nos ofrece. (El sorprendente narcisismo del *liber scriptus,* en que el registro de todo el universo contiene de modo destacado nuestro nombre, se replica en la esfera interpersonal). En pocas palabras, el perdón de tipo transaccional, lejos de ser un antídoto contra la ira, parece una continuación del deseo de venganza de la ira, sólo que con otro nombre.

Algunos pensadores en una tradición vagamente judeocristiana mejoran las ideas

centrales del perdón transaccional al separarse significativamente de ellas, por lo que considero fuentes valiosas a Joseph Butler y Adam Smith. (Aun cuando Butler utiliza el término *perdón,* lo que dice se relaciona menos con la mentalidad de llevar registro, la cual yo repudio, que con una generosidad y una humanidad auténticas. Asimismo y de modo interesante, Smith evita el término *perdón* por completo y lo sustituye por el útil término ciceroniano humanidad). En el capítulo III argumentaré que tanto los textos como las tradiciones del judaísmo y el cristianismo incluyen opciones al perdón transaccional en que la generosidad, el amor e incluso el humor remplazan el drama sombrío de la penitencia y la contrición exigidas. Destacan dos opciones. La primera es el *perdón incondicional,* la condonación de sentimientos iracundos a partir de una elección libre por parte la persona perjudicada sin exigir una penitencia previa. La segunda, que prefiero aun más, es *el amor y la generosidad incondicionales.* Se examinarán las credenciales bíblicas de cada una y se considerarán como opciones morales.

Tomando todo en cuenta, argumentaré que los instintos de Nietzsche son sólidos cuando observa en aspectos destacados de la moralidad judeocristiana, incluida su idea del perdón transaccional, un deseo de venganza desplazado y un resentimiento oculto que no son nada generosos y que, de hecho, no ayudan en las relaciones humanas. Sin embargo, se equivoca al no ver la multiplicidad y complejidad de estas tradiciones. Tanto el judaísmo como el cristianismo contienen las tres actitudes que considero.

Debemos permanecer alerta, por lo tanto, al hecho de que no todo lo que recibe el nombre *perdón* tiene las características de su versión transaccional. Una vez que el término entra al uso general como una virtud, los escritores impregnados de la tradición judeocristiana encuentran el modo de sujetarlo a lo que sea que favorezcan en esa área general de la vida.[44] En ocasiones ni siquiera sería correcto identificar un perdón *incondicional* ahí: lo que se llama *perdón* se entiende mejor como un tipo de generosidad incondicional. Así, no todos los que elogiaron a Nelson Mandela por su "perdón" buscaron asociarlo verdaderamente con el perdón transaccional, y quizá ni siquiera con el perdón incondicional (que presupone que se renuncia a sentimientos iracundos). Pueden haber utilizado el término para describir un tipo de generosidad que, como argumentaré, en verdad ejemplificó. Sin embargo, resulta claro que, ciertamente, muchos respaldan actitudes de perdón transaccional, pues las consideran las apropiadas para el proceso de reconciliación sudafricano, como hizo Desmond Tutu en el último capítulo de su libro *No Future without Forgiveness*, que tiene una discusión detallada de la contrición, la disculpa, la humildad y la absolución, si bien Tutu evita de modo cuidadoso y preciso imputar estas nociones a Mandela o, de hecho, a los procedimientos de la Comisión de Verdad y Reconciliación.[45]

Por lo tanto, conforme avanzo por el camino de mi argumentación investigo primero

las aserciones de ira en cada esfera y luego pregunto si el perdón transaccional, en su definición clásica, es el remplazo necesario. Argumento que la "virtud" judeocristiana del perdón transaccional no es una virtud en ninguna de estas esferas. En la esfera personal, la maquinaria de la confesión, la disculpa y el perdón resulta retentiva, fría y, con demasiada frecuencia, vengativa en su propia forma. La oferta de perdón, si bien en apariencia resulta muy atractiva y gentil, con demasiada frecuencia muestra lo que Bernard Williams, en un contexto diferente, llamó "un pensamiento de más", esto es, una mentalidad inquisitiva que lleva registro, mentalidad que una persona generosa y amorosa debe evitar. Joseph Butler nos advirtió sobre el narcisismo del resentimiento, y, según argumentaré, el "viaje" del perdón con demasiada frecuencia ayuda y da solaz al narcisismo. La esfera personal se caracteriza mejor por una generosidad que se adelanta al perdón y evita que se formen pensamientos procedimentales. En un sentido muy real, el amor ciertamente supone nunca pedir perdón. El hecho de que esto se haya dicho en una novela ligera (si bien escrita por un buen académico clásico) no lo vuelve falso.[46] En ocasiones las disculpas pueden ser útiles, pero como evidencia de lo que puede incluir una relación futura.

De modo similar, la esfera media incluye un papel importante para la disculpa como evidencia de que, en el futuro, se puede confiar en el trabajador o jefe que ha cometido la falta; es un dispositivo útil que suaviza el camino para las interacciones respetuosas después de un quiebre. Sin embargo, el deseo de obtener disculpas de otros como una forma de venganza o "ultraje" también acecha en esta esfera y debemos cuidarnos de él.

Si bien en ocasiones las disculpas pueden desempeñar un papel valioso en la reconciliación política, las disculpas políticas se distinguen del perdón transaccional en modos importantes.[47] Con frecuencia señalan un avance en la confiabilidad y son expresiones de un conjunto de valores compartidos en los que se puede basar la confianza. Además, ya que la humillación siempre amenaza con socavar la reconciliación, a veces es importante evitar por completo las disculpas, como hizo sabiamente la Comisión de Verdad y Reconciliación. El enfoque debe estar en el establecimiento de responsabilidad por la falta cometida como un ingrediente crucial de la construcción de la confianza pública, en expresar valores compartidos y luego dejar atrás todo el drama de la ira y el perdón para forjar actitudes que en verdad sustenten la confianza y la reconciliación.

¿Qué valores prometen dicho sustento? La generosidad, la justicia y la verdad.

[1] Esquilo, *Eumenides,* trad. y comentario de Hugh Lloyd-Jones, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1970, p. 76.

[2] Esquilo, *Eumenides,* vv. 34-38 [*Euménides,* en *La Orestea,* trad. José Luis de Miguel Jover, Akal, Madrid, 1998, p. 308].

[3] Las traducciones son mías, si bien parten de la versión de Richmond Lattimore. Resulta notorio que se detenga lo suficiente para mencionar que sabe cómo se ven las Gorgonas, pues las ha visto en una pintura de Fineo.

[4] Esquilo, *Eumenides,* vv. 51-56 [*Euménides, op. cit.,* p. 308].

[5] *Ibid.,* vv. 183-184 [*Euménides, op. cit.,* p. 314].

[6] *Ibid.,* v. 72 [*Euménides, op. cit.,* p. 309].

[7] *Ibid.,* vv. 185-190 [*Euménides, op. cit.,* pp. 314-315]. Menciona varios castigos crueles que en la sabiduría popular griega se asocian con el despotismo persa.

[8] *Ibid.,* vv. 131-132 [*Euménides, op. cit.,* p. 312].

* En la presente edición se utilizará el término *ira* para traducir la palabra *anger.* Entiéndase *ira* no en un sentido bíblico, sino como un concepto genérico y neutral que engloba las subcategorías de rabia, cólera, enfado y furia [E.].

[9] Sobre las varias especies del género ira, *véase* apéndice C.

[10] Los perros salvajes alimentan a sus cachorros masticando y deglutiendo a su presa para luego vomitarla nuevamente en un estado más digerible.

[11] Escribo esto después de varias horas desafortunadas de observar de cerca a perros salvajes en Botsuana. Estrictamente hablando, los "perros salvajes africanos" en realidad no son perros, si con esto nos referimos a miembros del género *canis:* su nombre biológico es *Lycaon pictus,* por lo tanto son cánidos, mas no canes.

[12] Véase Danielle Allen, *The World of Prometheus,* Princeton University Press, Princeton, 2000, y Danielle Allen, "Democratic Dis-Ease. Of Anger and the Troubling Nature of Punishment", en Susan Bandes (coord.), *The Passions of Law,* New York University Press, Nueva York, 1999, pp. 191-214.

[13] Esquilo, *Eumenides,* v. 812 [*Euménides, op. cit.,* p. 346].

[14] *Id.* [*Euménides, op. cit.,* p. 346].

[15] Véase Paul Gewirtz, "Aeschylus' Law", *Harvard Law Review,* núm. 101, 1988, pp. 1043-1055. Gewirtz hace bien en poner énfasis en el hecho de que Atenea ya lo había hecho sin ellas. La cuestión no es si los tribunales de ley existirán: ya existen. La cuestión es si ellas se les unirán o se opondrán a ellos.

[16] Esquilo, *Eumenides,* vv. 832-833 [*Euménides, op. cit.,* p. 347]. Por lo regular sigo las excelentes y muy fieles traducciones de Lloyd-Jones, a no ser que desee resaltar un punto con mayor literalidad.

[17] *Ibid.,* vv. 850-863 [*Euménides, op. cit.,* p. 348]. Exceptúa la guerra con el extranjero, misma que tienen permitido alentar.

[18] *Ibid.,* vv. 903 ss. [*Euménides, op. cit.,* pp. 350-351].

[19] *Ibid.,* vv. 885, 970 [*Euménides, op. cit.,* pp. 349, 353].

[20] *Ibid.,* v. 922 [*Euménides, op. cit.,* p. 351]. Véase la nota en los epígrafes del libro. El término sin duda sugiere que han hecho a un lado la ira, aunque no connota claramente una renuncia completa a ella.

[21] *Ibid.,* v. 956 [*Euménides, op. cit.,* p. 353].

[22] *Ibid.,* vv. 984-985 [*Euménides, op. cit.,* p. 354].

[23] *Ibid.,* vv. 1028-1029 [*Euménides, op. cit.,* p. 355].

[24] Por supuesto que Euménides es, en la vida griega real, un eufemismo cuidadoso que usan los ciudadanos para referirse a estas diosas; sin embargo, Esquilo hace algo más con él. Las antiguas Furias son llamadas *metoikoi,* extranjeras residentes, y Atenea dice que el grupo de escoltas está compuesto por aquellas que vigilan su santuario (es decir, sacerdotisas del culto de Atenea Polias).

[25] Esquilo, *Eumenides,* v. 990 [*Euménides, op. cit.,* p. 354].

[26] Sobre el cambio general en las actitudes en torno al castigo que ocurrió en el siglo V, véase William V. Harriss, *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity,* Harvard University Press, Cambridge, 2001. Este importante y excepcional estudio proporciona una argumentación en extremo convincente de que los griegos y los romanos llegaron a criticar el espíritu de venganza, así como la ira que, según se consideraba, estaba involucrada en él. Harriss documenta el cambio al hablar del castigo, de la familia léxica *timor-,* que denota venganza, a la familia *kolázein,* que denota castigo sin que implique venganza. El cambio que documenta Harriss, como destaca en la p. 26 y en otras partes, involucra a los intelectuales y a quienes no lo son, aunque los intelectuales desempeñaron un papel destacado en él.

[27] En este sentido, esta ópera es el inverso exacto de *Le nozze di Figaro* de Mozart, en que el amor ilumina cada frase, incluso aquellas que pertenecen a los personajes "malos". Strauss escribió un *Figaro* propio: *Der Rosenkavalier.*

[28] *Syggnōmē:* en ocasiones se traduce como *perdón,* pero sólo significa "pensar con", es decir, comprensión participativa, y su relación con el perdón la añaden los teóricos y traductores modernos. Véase *infra* n. 42 y más adelante en el cap. 3. La postura de Aristóteles no es la misma que la mía, porque aún recomienda la venganza en algunos casos, en particular en relación con los vínculos familiares.

[29] Sobre el lugar de *Euménides* en el desarrollo de la crítica griega de la ira, véase William V. Harriss, *Restraining Rage…, op. cit.,* p. 162.

[30] Como argumenta Harriss, esta postura se vuelve gradualmente más común en Grecia y Roma.

[31] Véase, también, David Konstan, *Before Forgiveness. The Origins of a Moral Idea,* Cambridge University Press, Nueva York-Cambridge, 2010, mismo que se discutirá nuevamente en el capítulo III.

[32] Véase Charles Griswold, *Forgiveness. A Philosophical Exploration,* Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. xxiii. Griswold no apoya de modo inequívoco este desarrollo. Su libro, que es de primer nivel, sutil y con una argumentación cuidadosa, es un punto de partida indispensable para cualquier obra posterior en torno a estas cuestiones, en especial obras como la mía, que está en desacuerdo con algunas de sus ideas principales.

[33] Liz Murray, *Breaking Night. A Memoir of Forgiveness, Survival, and my Journey from Homeless to Harvard,* Hyperion, Nueva York, 2010. En sí mismo, este libro es mucho mejor que su título y no es una coincidencia que tenga poco que ver con el perdón: la actitud generosa y no moralizante de la autora hacia sus padres es evidente en todo el texto. Ni siquiera contempla perdonarlos porque simplemente los ama.

[34] Jeffrie Murphy, *Getting Even. Forgiveness and its Limits,* Oxford University Press, Nueva York, 2003, p. VIII>.

[35] Véase cap. VII.

[36] El libro de Griswold es el mejor ejemplo de esto, por su detalle y su minuciosidad, y presenta una discusión equilibrada de las opiniones de muchas otras personas, así como una bibliografía completa.

[37] Ejemplos destacados son Jeffrie Murphy, *Getting Even…, op. cit.,* y William I. Miller, *An Eye for an Eye,* Cambridge University Press, Nueva York, 2006.

[38] Véase Jeffrie Murphy, *Getting Even…, op. cit.,* pp. IX y 19.

[39] Véase Charles Griswold, *Forgiveness…, op. cit.,* y David Konstan, *Before Forgiveness…, op. cit.* Konstan se refiere a esta forma de perdón como la que capta "el sentido estricto y amplio de la palabra inglesa *forgiveness*" (p. 57) y como perdón "en todo el sentido de la palabra" *(id.).*

[40] Del *Dies irae,* incorporado en la misa de réquiem: *Liber scriptus proferetur, in quo totum continetur, unde mundos iudicetur* (Aparecerá el libro escrito en que se contiene todo y con el que se juzgará el mundo). Para el texto completo véase apéndice al cap. III.

[41] El himno continúa: *Oro supplex et aclinis, cor contritum quasi cinis gere curam mei finis* (Te lo ruego, suplicante y de rodillas, el corazón acongojado, casi hecho cenizas: hazte cargo de mi destino).

[42] *Syggnōmē,* que suele asociarse equivocadamente con el perdón (*supra* n. 28) e incluso se traduce de esa manera; véase la traducción de Oxford de la *Ética nicomáquea* IV.5, 1126a1-3. La discusión de Griswold en torno a los griegos también llega demasiado lejos en esta dirección; véase p. 4 y n. 5. Utilizo el término *perdón* libremente en parte de mi análisis en torno a la *Retórica* de Aristóteles en Martha Nussbaum, *Sex and Social Justice,* Oxford University Press, Nueva York, 1999, p. 161, y ¡a partir de ahora retiro esa oración! Konstan señala un punto importante (*Before Forgiveness…, op. cit.)*: que *syggnōmē,* a diferencia de perdón, suele significar rechazo o la disminución de la responsabilidad; véase pp. 28-33 y un punto similar en torno a la palabra latina *ignoscere,* p. 55.

[43] Concuerdo con David Konstan, *Before Forgiveness…, op. cit.,* y "Assuaging Rage", en Charles L. Griswold y David Konstan (coords.), *Ancient Forgiveness. Classic, Judaic and Christian,* Cambridge University Press, Nueva York, 2012, p. 22. El importante estudio de las emociones de Robert Kaster llega a la misma conclusión; véase Robert Kaster, *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome,* Oxford University Press, Nueva York, 2005, pp. 80-81. Otro contraste interesante es aquél entre el perdón transaccional y la súplica antigua; véase F. S. Naiden, *Ancient Supplication,* Oxford University Press, Oxford, 2006, discutido en David Konstan, *Before Forgiveness…, op. cit.,* p. 13.

[44] Como se verá en el capítulo III, esta tendencia incluso influye en la traducción: el término griego *charizesthai,* que simplemente significa "mostrar amabilidad hacia" suele traducirse como "perdonar" en el Nuevo Testamento, donde, no obstante, una palabra muy diferente, *aphiesthai,* es el término canónico para perdón.

[45] Desmond Tutu, *No Future without Forgiveness,* Doubleday, Nueva York, 1999.

[46] Erich Segal, *Love Story,* Oxford University Press, Nueva York, 1970 [*Historia de amor,* trad. Eduardo Guidiño Kieffer, Emecé, Buenos Aires, 1971]. Segal era un profesor que enseñaba los clásicos y un experto en comedia antigua, famoso por *Roman laughter. The Comedy of Plautus,* Harvard University Press, Cambridge, 1968, y *The Death of Comedy,* Harvard University Press, Cambridge, 2001.

[47] En este punto estaré de acuerdo con Griswold, quien distingue entre disculpa política y perdón.

II. La ira: debilidad, venganza, ultraje

También [se permanece en calma] ante quienes se nos presentan humildes y no nos contradicen, pues con ello ponen de manifiesto que reconocen ser inferiores […] Por lo demás, que ante los que se humillan cese la ira, es algo que hasta los perros muestran claramente, no mordiendo a quienes se sientan.

ARISTÓTELES, Retórica, 1380a, 21-25

La ira: el eslabón perdido

La ira tiene una reputación doble. Por un lado se considera una parte valiosa de la vida moral, fundamental para las relaciones humanas, tanto éticas como políticas. Un argumento típico y muy influyente es el afamado de Peter Strawson, según el cual las "actitudes y sentimientos reactivos", de los que el "resentimiento" es un caso central, desempeñan un papel importante en nuestra manera de interactuar y están vinculados de modo integral con la idea misma de libertad y responsabilidad humanas.[1] Otros filósofos han insistido en la cercana relación de la ira con la aserción del amor propio y la protesta contra la injusticia.[2]

Por otro lado, la idea de que la ira representa una amenaza primordial para las interacciones humanas decentes recorre la tradición filosófica occidental, incluidos el pensamiento político de la época de Esquilo,[3] Sócrates y Platón,[4] los estoicos griegos y romanos, los filósofos del siglo XVIII Joseph Butler y Adam Smith, y muchos otros cuyas contribuciones son más recientes. Como señala Butler, "Ningún otro principio y ninguna otra pasión tiene como finalidad la miseria de las demás criaturas";[5] por esta razón lo aqueja que Dios aparentemente haya implantado la ira en la naturaleza humana. La misma idea en torno al carácter destructivo de la ira tiene un papel destacado en las tradiciones no occidentales (en especial en el budismo y en algunas variedades de hinduismo).[6] En la actualidad la idea de la ira como una enfermedad ha generado una amplia bibliografía terapéutica, en la que es el yugo de la ira, en apariencia inexorable, el que da pie a la intervención (o a la sugerencia de autoayuda). Debido a que la ira se percibe como un problema tal en la vida moral, el proyecto del perdón adquiere tanta importancia, y el perdón suele definirse en términos de moderación de las actitudes iracundas.

Ambas proposiciones pueden ser ciertas: la ira puede ser una herramienta de valor, aunque peligrosa, en la vida moral, propensa al exceso y el error, pero, aun así, una fuente de contribuciones irremplazables (ésta era la opinión de Butler). Por otro lado, es posible que una de estas proposiciones esté mucho mejor fundada que la otra. Eso argumentaré aquí. Sin embargo, es muy poco probable que avancemos en el desentrañamiento de estos temas a no ser que tengamos primero un entendimiento más claro de qué es la ira.

Los filósofos recientes, en su mayoría, pasan poco tiempo analizando la emoción. La referencia de Strawson a una clase de "actitudes y sentimientos reactivos" que incluyen la culpa, el resentimiento y la indignación, mismos que rastrean la relación de la

voluntad de otro hacia nosotros, resulta típica y tiene una gran influencia;[7] lo mismo sucede con la descripción sumamente abstracta, aunque valiosa, que hace R. Jay Wallace de una clase de “emociones reactivas” en su vínculo con la valoración.[8] Incluso en los contextos en que, según podría parecer, tiene una gran importancia de qué actitud se trata, los filósofos suelen seguir con demasiada frecuencia las enseñanzas de Strawson.[9] Mientras tanto, los psicólogos cognitivos han proporcionado materiales fértiles para llevar a cabo un análisis detallado de los elementos de la ira,[10] pero, debido a que proporcionar definiciones no forma parte de su proyecto, no suelen disponer de esos materiales en una explicación filosófica.

Al concordar con definiciones filosóficas más tradicionales de la ira, argumentaré que la idea de la venganza o retribución —de alguna manera, sin importar cuán sutil— forma parte conceptual de la ira. Más adelante argumentaré que la idea de venganza es problemática en un sentido normativo y que la ira, por lo tanto, también lo es. Existen dos posibilidades: ya sea que la ira se enfoque en algún daño importante, como un asesinato o una violación, o que sólo se enfoque en la importancia del acto perjudicial para el estatus relativo de la víctima, como aquello que Aristóteles llama “ultraje”. En el primer caso, la idea de venganza no tiene sentido: infligir dolor sobre el infractor no elimina ni aborda de modo constructivo el daño de la víctima. En el segundo tiene demasiado sentido —la venganza en efecto puede invertir la posición de cada parte—, pero sólo porque los principios están distorsionados: el estatus relativo no debería ser tan importante. En el proceso de defensa de estas proposiciones, reconozco una especie límite de ira que está libre de estos defectos; asimismo, describo —y recomiendo— una transición de la ira a un pensamiento constructivo en torno al bien futuro.

Como todas las grandes emociones, la ira tiene un contenido cognitivo / intencional que incluye estimaciones o valoraciones de tipos diversos.[11] Continuamente no sólo contiene estimaciones cargadas de principios, sino también creencias.

Asimismo, las estimaciones y las creencias que se relacionan con la ira son lo que llamo *eudemonistas:* se construyen desde la perspectiva del agente y registran la visión personal de lo que para éste importa en la vida y no desde una tabla de valores objetiva o impersonal. Incluso cuando la ira se relaciona con cuestiones de principio, de justicia o de justicia global, esto se debe a que la persona que siente ira ha logrado incorporar estas preocupaciones en su concepción de lo que importa en la vida. No es necesario que dicha incorporación en el "círculo de preocupaciones"[12] preceda al acontecimiento que detona la emoción: una narración vívida de infortunios (como el ejemplo que proporciona Adam Smith de las noticias en torno al terremoto en China) puede despertar compasión por personas que nunca hemos conocido y por las que antes no sentíamos preocupación alguna.[13] No obstante, a menos que exista ya una estructura de preocupación más firme o que se establezca una, la emoción será un fuego fatuo: cualquier distracción más cercana a nosotros nos hará olvidar por completo a esas personas distantes.

El eudemonismo de las emociones también es una idea central en la bibliografía psicológica moderna. Así, Richard Lazarus, en su libro magistral *Emotion and Adaptation*, una de las obras más influyentes de la psicología experimental de finales del siglo XX, habla sobre las emociones principales como si se enfocaran en "temas relacionales nucleares", temas de importancia para la "identidad del yo" de la persona.[14] Como la explicación de Smith y la mía, el enfoque de Lazarus pone énfasis en el hecho de que las causas y los principios pueden ser objeto de las emociones, pero sólo si la persona les ha otorgado importancia personal.

Típicamente la ira está acompañada por una amplia gama de cambios corporales y estados de sentimiento subjetivos. Siempre se presentan cambios corporales de algún tipo cuando alguien siente ira y, después de todo, los pensamientos que ésta genera son en sí mismos cambios corporales.[15] Comúnmente también están presentes sentimientos subjetivos de algún tipo, pero es probable que varíen mucho (tanto en una misma persona en diferentes momentos como entre personas) y pueden estar ausentes del todo si la ira no es consciente. Así como el miedo a la muerte puede acechar tras el umbral de la conciencia y aun así influir en la conducta, lo mismo puede ocurrir con la ira, al menos en algunos casos. Darse cuenta de que uno ha sentido ira hacia alguien por algún tiempo y que dicha ira oculta ha influido en nuestro comportamiento es una experiencia

familiar.

Los cambios corporales y los sentimientos subjetivos que suelen asociarse con la ira, si bien son importantes por sí mismos, no son lo suficientemente constantes para incluirlos en su definición como condiciones necesarias de esa emoción.[16] Para algunos, la ira se siente como si hirviera el corazón (como dice Aristóteles); para otros, se puede sentir como un palpitar de las sienes o un dolor en la nuca y, en algunos casos, simplemente no se siente, como ocurre con el miedo acechante a la muerte. Una de las tareas de la terapia es descubrir la ira oculta. Aunque en ocasiones el proceso terapéutico (mal llevado) crea ira donde no estaba presente, sin duda existen muchos casos en los que este descubrimiento es genuino.

¿Cuál es el contenido distintivo de la ira? Un buen punto de partida es la definición proporcionada por Aristóteles. Si bien resulta demasiado estrecha para abarcar todos los casos de ira, nos ayuda a analizar minuciosamente sus elementos.[17]

La ira, según afirma Aristóteles, es "un apetito penoso de venganza imaginada por causa de un desprecio imaginado contra uno mismo o contra los que nos son próximos, sin que hubiera razón para tal desprecio".[18] Por lo tanto, la ira se relaciona con:

1. Desprecio o ultraje *(oligōría)*
2. De uno mismo o de personas cercanas a uno
3. Llevado a cabo de modo injusto o inapropiado *(mē prosēkóntōn)*
4. Acompañado de dolor
5. Que despierta un deseo de retribución

Al repetir en dos ocasiones *imaginado (phainómenēs),* Aristóteles pone énfasis en que lo importante para la emoción es la manera en que se observa la situación desde la perspectiva de la persona que experimenta ira, no lo que es en realidad, que puede, por supuesto, ser distinto.

La ira suele ser una emoción compleja, pues contiene a la vez dolor y placer. Aristóteles dice brevemente que la posibilidad de retribución es placentera; no esclarece su relación causal, pero es fácil ver que el perjuicio supuestamente produce dolor y que el deseo de retribución responde de alguna manera a éste. Además, la ira también comprende una doble referencia: una persona o personas y un acto. Utilicemos terminología no aristotélica para volver explícito este asunto: el *blanco* de la ira suele ser una persona, quien se considera que infligió el daño, y que lo hizo de modo injusto o ilegítimo. "Estoy enojado *con* tal o cual". Asimismo, el *foco* de la ira es un acto que se imputa al blanco y que se considera un daño injusto.[19]

Los daños pueden ser también el foco de la aflicción. No obstante, mientras que la aflicción se enfoca en la pérdida o el daño en cuanto tales, y carece de un blanco (a menos que se trate de una persona perdida, como en la oración "siento aflicción por tal o cual"), la ira inicia con el acto que infligió el daño, al considerarlo como algo que el blanco infligió de modo intencional; como resultado de esto, la persona siente ira y el objeto de ésta es el blanco. Por lo tanto, la ira necesita pensamiento causal y cierto entendimiento de lo correcto y lo incorrecto.[20] El daño puede infligirse en la persona

que, como resultado, siente ira, o puede infligirse en alguna otra persona o cosa dentro del círculo de preocupaciones de la persona.

La parte menos desconcertante de la definición de Aristóteles, desde el sitio privilegiado de las intuiciones contemporáneas, es el énfasis que pone en el daño injusto. ¿Cómo es exactamente que el acto injusto de otro causa dolor al yo? Bueno, presumiblemente, la persona ve (o cree) que algo que le importa profundamente se ha dañado. El artículo dañado debe considerarse ciertamente algo importante y no trivial o el dolor no será una consecuencia. El dolor no es, hasta cierto punto, diferente del que se siente con la aflicción. Monitorea el tamaño percibido del daño. No obstante, el dolor de la ira suele hacer referencia interna, así como al acto (supuestamente) injusto de otra persona: el dolor de ver a nuestro hijo asesinado simplemente se siente diferente al de perderlo en una muerte accidental. Aristóteles suele destacar que el placer y el dolor mismos tienen un contenido intencional: por lo tanto el dolor es *hacia* el daño que se ha infligido (según cree la persona). Es ese tipo específico de dolor.

En cuanto al daño injusto: aun si experimentemos frustración cuando alguien nos daña sin querer, sólo sentimos ira cuando creemos (sea cierto o falso) que una persona o personas infligieron el daño de un modo tal que fue ilegítimo o injusto. Lazarus proporciona el ejemplo de un empleado en una tienda que ignora a un cliente porque está ocupado hablando por teléfono. El cliente se siente menospreciado injustamente; sin embargo, si descubriera que la razón de la llamada telefónica era una emergencia médica relacionada con el hijo del empleado, ya no sentiría ira porque se daría cuenta de que era legítimo darle prioridad a la llamada telefónica.[21] No siempre somos tan razonables, por supuesto, pero lo que importa es la manera en que vemos la situación: estamos enojados sólo si *consideramos* que el daño es ilegítimo (no es necesario que sea una noción de daño *moral:* sólo algún tipo de injusticia).

Sin embargo, es notable que las personas a veces se enojen cuando las frustran objetos inanimados, mismos que presumiblemente no pueden actuar de manera injusta. El filósofo estoico Crisipo ya se había referido a este comportamiento al hablar de personas que mordían sus llaves y pateaban sus puertas cuando no abrían inmediatamente, o aventaban una piedra con la que se habían pegado en el pie, mientras decían "las cosas más inapropiadas".[22] En 1988 el *Journal of the American Medical Association* publicó un artículo dedicado a la "ira de máquinas expendedoras": quince lesiones, tres de ellas fatales, eran el resultado de hombres enojados[23] que pateaban y sacudían las máquinas que habían tomado su dinero sin darles sus bebidas (las heridas fatales se ocasionaron cuando las máquinas cayeron sobre ellos y los aplastaron).[24] ¿Acaso este tipo de reacciones conocidas demuestran que la ira no necesita la idea de daño injusto? No veo por qué pensar esto. Solemos pensar que tenemos derecho a esperar "respeto" y cooperación de los objetos inanimados que sirven a nuestros fines, y

cuando reaccionamos como si fueran malas personas, pues claramente no están haciendo "su trabajo", rápidamente nos damos cuenta, la mayoría de las veces, de que esto no tiene sentido.

Butler sugiere que se puede tratar de una especie de ira, "ira repentina", que se experimenta cuando algo nos frustra o se nos opone, y que este tipo no requiere pensar en una falta.[25] Sin embargo, dudo que Butler haya identificado realmente una especie particular de ira. Por sí mismo, el carácter repentino no haría eso, pues una vez que los juicios de valor se internalizan profundamente, nos enojaremos repentinamente por un ataque injusto a lo que amamos. Cuando alguien apunta con una pistola a tu hijo, no te detienes a pensar. Tampoco resulta obvio que las personas iracundas sean conscientes de que una "frustración" no es una falta real: piénsese en las máquinas expendedoras. A lo sumo, debemos concederle a Butler que puede haber muchos tipos de ira que son rudimentarios, previos al pensamiento causal hecho y derecho y, por lo tanto, previos a un juicio real de injusticia. Los niños, por ejemplo, estallan de rabia cuando no se cumplen sus necesidades. No obstante, el conocimiento creciente de la complejidad cognitiva de los niños pequeños vuelve posible adscribirles un juicio vago y prematuro del tipo "debo tener esto y mi padre lo retiene".[26] Por lo tanto, tomando todo en consideración, a excepción de algunos casos límites en la infancia temprana, la insistencia de Aristóteles en la injusticia se mantiene.[27]

Resulta más problemática, al menos en un inicio, la restricción de Aristóteles de "contra uno mismo o contra los que nos son próximos": ciertamente podemos sentir ira cuando una causa o un principio que nos importa ha sido atacado injustamente o cuando un extraño es víctima de una agresión injusta. En efecto. Pero eso (aseveran los aristotélicos) se debe a que, en ese caso, ha pasado a formar parte de nuestro círculo de preocupaciones. En otras palabras "nosotros o lo nuestro" sólo es una manera de aludir a la estructura eudemonista que la ira comparte con otras emociones. Esta respuesta pareciera correcta: de igual modo que no nos afligimos por cada muerte en el mundo, sino sólo por la de aquellos que queremos, no nos enojamos por cada ejemplo de injusticia en el mundo, sino sólo por aquellos que tocan los principios nucleares del yo. Del mismo modo que ocurre con otras emociones, un episodio vívido puede desatar una respuesta al hacer que un objeto distante ingrese al círculo de preocupaciones. Si, en vez de la historia de Adam Smith sobre el terremoto en China (que desata compasión), escuchamos una narración vívida de un genocidio en un país distante, puede despertarse en nosotros la ira por las personas masacradas, incluso si previamente no nos importaban. Si la preocupación se detiene (porque, por ejemplo, nos distraen preocupaciones más cercanas a nosotros), también lo hace la emoción.

Resulta aun más problemática la referencia que Aristóteles hace a un "desprecio" o ultraje. Inmediatamente asociamos esto con los principios de una cultura de honor en que

las personas siempre se están clasificando entre sí y en que el caso central de cometer una falta es ciertamente un ultraje. Sin duda, sentimos la inclinación a decirlo, muchos daños se relacionan con proyectos preciados sin que se consideren dimensiones de estatus. La filosofía grecorromana posterior modifica esta condición de Aristóteles, como lo hice yo. Séneca define la ira a partir de un "daño injusto" y no de un "desprecio".[28] La definición canónica de los estoicos habla de una creencia en que uno ha sido perjudicado.[29]

¿Acaso Aristóteles simplemente se equivocó? Argumentaré que así es, aunque no es un error tan grande como podría pensarse: captó un estilo de pensamiento que es muy común en la ira, aunque no es omnipresente.

Primero el error. Los defensores de Aristóteles intentan proteger su definición al hacer referencia, nuevamente, al eudemonismo. Por consiguiente, Lazarus, que intenta dar una definición general y no una que sólo pertenece a las culturas de honor, aplaude la definición de Aristóteles porque engloba la idea muy general de un daño a los proyectos preciados del yo.

Sin embargo, la defensa de Lazarus es torpe. No todo daño eudemonista (lo que quiere decir un daño a algo que el agente considera importante) se relaciona con un ultraje personal. Los daños a causas o principios típicamente son eudemonistas sin que incluyan el pensamiento de un ultraje del yo. Incluso cuando el foco de la ira es el daño a una persona amada, la persona iracunda no suele pensar que este daño busca denigrarla. Siente un daño eudemonista (el daño crece desde la perspectiva de sus principios y preocupaciones) sin que sienta una disminución personal. Por lo tanto, la explicación de Aristóteles es demasiado estrecha.

Sin embargo, la idea de ultraje demuestra ser más fértil de lo que en un inicio supusimos. Hay algo cómico en la idea autocomplaciente de que las culturas de honor pertenecen a otro tiempo o cuando menos a otro lugar (como, supuestamente, Medio Oriente), dado el grado obsesivo de atención que los estadunidenses prestan a la gradación competitiva en términos de estatus, dinero y otras cualidades. Incluso la idea de que los "crímenes de honor" son artefactos de culturas específicas (¿de Medio Oriente?, ¿musulmana?) necesita repensarse. El índice de violencia conyugal íntima es ligeramente más alto en Italia que en Jordania,[30] y sin duda podemos decir que un sentido del honor masculino y daño competitivo forma parte de numerosos feminicidios en muchos países.[31] El amplio estudio de la psicóloga empírica Carol Tavris en torno a la ira en los Estados Unidos encuentra referencias ubicuas a "insultos", "desprecios", "condescendencia", a "ser tratado como si no importaras".[32] A las personas, tanto en el pasado como ahora, les preocupa fuertemente su posición y encuentran innumerables ocasiones para experimentar ira en actos que parecen amenazarlas.

A partir de este momento llamaré a este tipo de ultraje percibido *daño de estatus.* La

idea misma del daño de estatus incluye la de injusticia, pues, como señala Aristóteles, la disminución del estatus usualmente es voluntaria: si alguien actuó accidentalmente contra mí, yo no lo percibiría como una disminución de mi estatus. (Recuérdese al empleado que atendía una llamada urgente). Sin embargo, debemos ampliar el alcance de la explicación de Aristóteles para incluir los muchos casos en que las personas se comportan de modo tal, que resulta denigrante o insultante sin ser conscientes de lo que están haciendo. Cuando el blanco de dicho comportamiento (una denigración relacionada con el estatus en el trabajo, por ejemplo) reacciona con ira de estatus, no es necesario que crea que su jefe buscaba insultarlo intencionalmente, pero es probable que sí sea necesario que crea otra cosa: que el comentario forma parte de un patrón de creencia y conducta, una política que el jefe ha adoptado relacionada con el estatus de los empleados y de la que es responsable.

La ira no siempre se relaciona con daños de estatus, aunque continuamente es así. Y el daño de estatus tiene un resabio narcisista: antes que enfocarse en el carácter injusto del acto en cuanto tal, algo que podría llevar a preocuparse por otros actos injustos que pertenezcan al mismo tipo de modo más general, la persona que siente ira de estatus se enfoca obsesivamente en ella misma y en su posición en relación con otros.

En cuanto a estos daños, tanto Aristóteles como Lazarus destacan la importancia de la inseguridad personal y la vulnerabilidad: somos propensos a la ira en la medida en que nos sentimos inseguros o sin control en relación con el aspecto de nuestras metas que se ha atacado y en la medida en que esperamos o deseamos tener control. La ira busca restaurar el control perdido y, por lo regular, logra al menos generar la ilusión de que así fue.[33] Si una cultura alienta a las personas a sentirse vulnerables ante las afrentas y los ultrajes en una amplia gama de situaciones, alienta también las raíces de la ira enfocada en el estatus.

¿Cuál es el blanco de la ira? La tradición filosófica concuerda en que existe un movimiento doble en dicha emoción; este movimiento, del dolor infligido a la respuesta, es tan prominente que las taxonomías antiguas clasifican la ira como una emoción que busca un bien futuro, más que como una que responde a un mal actual, aunque, una vez que se expanden en esto, reconocen que incluye ambos aspectos. Aristóteles destaca que el movimiento hacia adelante característico de la ira es placentero y que, en ese sentido, la ira es constructiva y se vincula con la esperanza. La venganza imaginada se considera como algo que mitiga de cierta manera el dolor o resarce el daño.[34]

Sin embargo, ¿exactamente cómo funciona esto? ¿Cómo conduce el dolor a una suerte de agresión o respuesta que asociamos con la ira en, al menos, muchos casos? Asimismo, ¿por qué alguien que ha sido herido gravemente vería con esperanza el momento de hacerle algo desagradable al infractor? Si tuviéramos una explicación no cognitiva de la ira, no habría nada más que decir: simplemente es así como funcionan los mecanismos innatos. Sin embargo, nuestra explicación no es de ese tipo, por lo que debemos entender este acertijo (pues se trata de un acertijo). Hacer algo al infractor no revive a los muertos, no hace que una extremidad rota sane ni deshace una violación sexual. Entonces, ¿cómo las personas creen eso? O ¿exactamente en qué creen que da algo de sentido a su proyecto vengativo?

En primer lugar, sin embargo, es mejor que nos hayamos asegurado de que la tradición filosófica está en lo correcto al afirmar que el deseo de venganza forma parte conceptual de la ira. Resulta muy impresionante que muchos pensadores de primer nivel, desde Aristóteles y los estoicos pasando por Butler y Smith hasta psicólogos empíricos recientes como Lazarus y James Averill, concuerden en esto. Han pensado con detenimiento sobre el concepto y sería sorprendente que hubieran cometido un error obvio. Aun así, pensemos nuevamente. La ira no es la única emoción que contiene un doble movimiento. Muchas emociones incluyen una estimación que ve hacia el pasado a la vez que tienen tendencias a la acción asociadas con una meta futura.

La compasión, por ejemplo, considera la mala suerte que experimenta alguien más, pero también tiene una tendencia asociada con la acción que se dirige hacia el futuro. Cuando experimento compasión por una persona que sufre, suelo imaginar que la ayudo y, en ocasiones, lo hago. La investigación de Daniel Batson muestra que esta tendencia hacia el comportamiento de ayuda es muy poderosa si la acción de ayuda está a la mano y no resulta muy onerosa. Sin embargo, el vínculo entre la compasión y la ayuda se suele considerar contingente y causal, más que conceptual. Las definiciones filosóficas de la

compasión (desde Aristóteles y los estoicos pasando por Smith y Rousseau hasta Schopenhauer) no sugieren que la tendencia a la ayuda sea parte esencial de esta emoción, algo sin lo que no se puede decir que se experimenta compasión.[35] Creo que probablemente esto sea cierto: el vínculo ciertamente es causal y externo más que conceptual e interno. Podemos sentir compasión por las personas incluso cuando no hay nada que podamos hacer por ellas: por personas que se han ahogado en una inundación, por ejemplo, o personas distantes para las que no se nos ocurre una manera de ayudarlas.

Con la ira, no obstante, la meta orientada hacia el futuro suele pensarse como parte de la emoción, algo sin lo que existe algún tipo de dolor, mas no ira (Butler, según recordamos, afirma que el blanco interno de la ira es la desgracia de otros seres humanos). Debemos comprender, en primer lugar, si esto es verdad: si realmente existe un vínculo conceptual en este caso y no simplemente uno causal como en los otros. En segundo lugar, debemos comprender de modo más preciso la manera en que el dolor se relaciona con la respuesta de contraataque.

En primer lugar debemos dejar claro qué significa esta aseveración: no quiere decir que la ira se relacione conceptualmente con un deseo de venganza violenta, ni que la ira contenga un deseo de infligir personalmente sufrimiento a los otros. Es posible que yo no desee participar en la venganza. Puede ser que quiera que alguien más, la ley o la vida misma, lo hagan en mi lugar. Tan sólo quiero que el perpetrador sufra, y el sufrimiento puede ser muy sutil. Se puede desear un daño físico, se puede desear infelicidad psicológica, se puede desear falta de popularidad. Se puede desear simplemente que el futuro del perpetrador (el nuevo matrimonio de un ex infiel, por ejemplo) salga muy mal. Incluso se puede imaginar como un tipo de castigo la simple existencia continua de la persona como el ser malo e ignorante que es; así es como Dante imagina el infierno. Lo único que investigo aquí (y en última instancia acepto, con una reserva importante) es que la ira incluye, conceptualmente, un deseo de que las cosas resulten mal para el infractor, en una manera que se imagina, de algún modo, sin importar cuán vago sea, como una venganza por la ofensa: que obtenga su merecido.

Por lo tanto, investiguemos esto al considerar una gama de casos distintos. Empecemos con un escenario básico: el infractor O violó a una amiga cercana de Ángela de nombre Rebeca en el campus en que ambas estudian. Ángela tiene una percepción clara en torno a lo ocurrido, en torno a cuán serio es el daño causado y sobre las intenciones injustas que conlleva; ella sabe que O es mentalmente apto y entiende la injusticia de su acto, etc. (Escogí la violación y no el asesinato para proporcionar a Ángela un rango más amplio de acciones y deseos posibles de los que típicamente implican un caso de asesinato. Asimismo escogí a una amiga con el fin de dar a Ángela mayor libertad en cuanto a su posición frente a la ofensa y el infractor). La mayoría de los casos de violación ocurren en el contexto de relaciones íntimas, pero, ya que para mí

esta área tiene una complejidad especial que incluye cuestiones de confianza y aflicción que las relaciones entre extraños no tienen, permítaseme imaginar el caso como una violación a manos de un extraño (conceptualmente más simple), o por lo menos no como una violación en el contexto de un relación íntima que comprende confianza y emociones profundas.

Caso 1. La violación de Rebeca ocasiona dolor a Ángela. Siente que sus principios, tan importantes para ella, han recibido un daño severo y cree, adecuadamente, que la agresión fue injusta. Ahora toma medidas para mitigar el daño: pasa tiempo con Rebeca, se esfuerza por apoyarla en su terapia y en general dedica mucha energía para componer la vida de su amiga y arreglar, así, la ruptura en sus propios principios. Hasta aquí la emoción de Ángela parecería ser aflicción/compasión, y, desde mi punto de vista, las definiciones comunes están en lo correcto cuando sugieren que no es ira, incluso si lo que genera la aflicción es un acto injusto. Es necesario señalar que en este caso el enfoque principal de la emoción que Ángela siente es la pérdida y el dolor ocasionado a Rebeca, más que el acto criminal en sí, y en esa medida su emoción parecería tener por blanco a Rebeca y no al violador.

Caso 2. La violación de Rebeca ocasiona dolor a Ángela, etc. Hace todas las cosas que hizo en el primer caso, con lo que expresa su compasión. Sin embargo, también se enfoca en la injusticia del acto y en su dolor se incluye un tipo especial de éste dirigido hacia el acto injusto, que en cierta medida difiere del dolor que le ocasiona el sufrimiento de Rebeca. El dolor adicional la lleva a querer hacer algo respecto a la injusticia. Por lo tanto, Ángela forma un grupo de apoyo para víctimas de violación y apoya con dinero a este tipo de grupos. También hace campañas para mejorar las medidas de seguridad pública que buscan prevenir las violaciones y para mejorar la manera en que se trata el problema de la violencia sexual en el campus. (Una vez más me abstengo de las complejidades especiales de las violaciones en el contexto de las relaciones íntimas que incluyen confianza y amor). ¿Debemos decir que la emoción que siente Ángela es ira porque no sólo se enfoca en el dolor que experimenta Rebeca, sino también en la injusticia del acto e incluye un movimiento hacia el exterior que busca algo similar a enmendar esta falta? Se trata de un caso interesante, pero creo que usualmente no llamaríamos ira a la emoción que siente Ángela. Me inclino por considerarla como un tipo de compasión infligida moralmente, misma que en realidad no dista mucho de la compasión que se siente hacia un conocido que pasa hambre y que me lleva a hacer una campaña para mejorar las prestaciones sociales para todos. Como ocurre en el caso 1, esta emoción no tiene por blanco al infractor: el blanco es Rebeca, así como otras mujeres que se encuentran en su posición. El infractor sólo aparece en la medida en que la meta de Ángela para el futuro es detener daños similares. Por lo tanto, Ángela piensa en la utilidad general (así, en el segundo caso aparece por primera vez la idea utilitaria de

los límites de la ira).

Caso 3. Ángela siente dolor, etc., de igual modo que en el primero y segundo casos. Como ocurre en el segundo, se enfoca en la injusticia del acto cometido por O y puede hacer una campaña para favorecer medidas generales para prevenir ese tipo de daño en el futuro. Sin embargo, en esta ocasión también se enfoca en O. Busca remendar el daño cometido *al hacer que el infractor sufra. Debido* a que sus principios están dañados, desea que algo le ocurra a O (ya sea por medios legales o externos a la ley). Aquí parecería que hemos llegado finalmente a la ira en el sentido en que la tradición filosófica la entiende: un movimiento hacia el exterior vengativo y esperanzado que busca el dolor del infractor *a causa del* dolor propio y *como un medio para aminorarlo o compensarlo.*

En este momento la pregunta se transforma en ¿por qué? ¿Por qué alguien inteligente pensaría que infligir dolor en el infractor aminora o cancela el dolor que siente? Parecería que aquí interfiere algún pensamiento mágico. En realidad, son pocas las ocasiones en que un castigo severo del infractor repara un daño. Sumar el dolor de O al de Rebeca no mejora la situación de ésta, al menos hasta donde se puede ver. En una entrevista televisiva después del asesinato de su padre, preguntaron a Michael Jordan si le gustaría que ejecutaran al asesino si llegaban a atraparlo. Jordan contestó: "¿Por qué? Eso no me lo regresaría".[36] Sin embargo, esta respuesta excepcionalmente sensible es poco común y quizá sólo alguien con una acreditación tan impecable en el área de la masculinidad como Jordan se atrevería a pensarla y expresarla.[37]

Las ideas de venganza tienen raíces profundas en la imaginación de la mayoría. En última instancia es probable que deriven de ideas metafísicas en torno al equilibrio cósmico que son difíciles de eliminar y que pueden formar parte de nuestro legado evolutivo.[38] Ciertamente el primer fragmento que se conserva de filosofía occidental, las famosas palabras del pensador griego Anaximandro, que data del siglo VI a. e. c., se basa justamente en una analogía poderosa de este tipo entre la institución del castigo y la alternancia de las estaciones: se dice que se "pagan multa y desagravio" la una a la otra por su transgresión secuencial, cuando lo cálido y lo seco expulsan a lo frío y húmedo (si bien no lo hacen de modo tan exitoso en Chicago). Pensamos naturalmente de este modo, sin importar la razón. Muchas obras amadas de la literatura contienen ideas como el "merecido", lo que nos proporciona un intenso placer estético.[39] No es posible decir si el placer que obtenemos de estas narrativas proviene de un pensamiento previo en torno al equilibrio cósmico o si este tipo de narrativas (la totalidad del género de historias policiales, por ejemplo) nutre e incrementa nuestra tendencia a pensar de este modo. Quizá sean ambas. No obstante, pensamos de este modo y efectivamente nos producen placer las historias en que el delincuente sufre, con lo que supuestamente se equilibra el acto horrible que ocurrió. Sin embargo, la estética, al igual que nuestra prehistoria

evolutiva, puede ser engañosa. En realidad no es así. Violar a O no elimina la violación de Rebeca. Matar a un asesino no revive a los muertos.[40]

Lo anterior nos lleva a una opción ante este tipo de pensamiento mágico que en primera instancia parece racional: centrarse en la idea de menosprecio o disminución personales.

Caso 4. Ángela siente dolor, etc.; cree que el mal acto de O no sólo es un acto injusto que dañó seriamente a alguien a quien quiere, sino que también es un insulto o una denigración destinada a ella. Su pensamiento es algo como: "Este tipo cree que puede insultar la dignidad de mi amiga impunemente y, en la medida en que cree eso, cree que puede humillarme, que me quedaré sentada mientras insultan a mi amiga. Por lo que me menoscaba e insulta mi amor propio". Aquí la conexión entre dolor y venganza se hace basada en la idea aristotélica de que el daño eudemonista del yo que O infligió es un tipo de humillación o ultraje. Sin importar qué tan inverosímil sea interpretar el acto de O como un ultraje de Ángela (tomando en cuenta que O no conoce a Ángela y ni siquiera a Rebeca), Ángela percibe el daño de O a su amiga como una herida del yo que disminuye el estatus de Ángela. Por lo tanto, piensa que ultrajar a O por medio del dolor e incluso la humillación corregirá el equilibrio.[41]

Muchas culturas, pasadas y presentes, piensan de esta manera todo el tiempo. En la mayoría de los deportes destacados se puede encontrar un énfasis en las represalias por un daño, y se piensa que los jugadores son débiles y afeminados si no contraatacan con tanta fuerza como permiten las reglas (y un poco más). Incluso si resulta obvio que lastimar a un jugador no elimina el daño ocasionado a otro, la historia es otra si no nos enfocamos en el daño, sino en la gradación y la humillación: es verosímil considerar que el golpe que se da en represalia elimina la humillación del primer golpe. El desprecio en el sentido de disminución incluye una clase amplia de casos, si bien no todos los casos en que la ira forma parte. Resulta muy fácil que las personas cambien mentalmente de una preocupación eudemonista (esto forma parte de mis principios, de lo que me importa) a una preocupación narcisista centrada en el estatus (esto tiene que ver absolutamente conmigo y con mi orgullo o con mi nivel). En dichos casos se piensa que un contraataque vengativo restaura simbólicamente el equilibrio de estatus, hombría o de lo que sea.

Jean Hampton, cuyo análisis se acerca mucho al mío, lo plantea de la siguiente manera: si las personas son seguras, no considerarán un daño como una disminución; sin embargo, en pocas ocasiones las personas tienen tal seguridad. Temen en secreto que la ofensa revele su verdadera bajeza o la falta de valor en ellas mismas y que rebajar al infractor demostrará que éste cometió un error.[42] Siento que su explicación no cubre todos los casos. De modo más directo, es probable que a las personas simplemente les importe mucho su posicionamiento público y que vean con claridad que la humillación

en efecto lo disminuyó. Incluso en el subconjunto de estos casos que ello plantea, el miedo que describe es mucho más verosímil si el valor que les importa a las personas se relaciona con el estatus, mismo que se puede dañar fácilmente, y no se trata de algún valor interno, el cual no se daña con tanta facilidad.

De repente la tendencia vengativa tiene sentido y ya no parece simplemente mágica. Para alguien que piensa de esta manera, en términos de disminución y gradación de estatus, no sólo resulta verosímil pensar que la venganza repara el daño o lo anula, sino que es cierto. Si Ángela toma represalias de modo exitoso (ya sea valiéndose de la ley o por algún otro medio, pero siempre enfocándose en el daño de estatus), la venganza en verdad efectúa una inversión que anula el daño, visto como un daño de ultraje. Ángela resulta victoriosa y el infractor, que antes era poderoso, ahora sufre en prisión. En la medida en que la característica destacada del acto de O sea el ultraje de Ángela, el giro radical efectuado gracias a la venganza en verdad lo pone por debajo y a ella (relativamente), por encima.

Obsérvese que las cosas sólo tienen sentido si el enfoque está *puramente* en el estatus relativo, y no en algún atributo intrínseco (salud, seguridad, integridad corporal, amistad, amor, riqueza, buen trabajo académico o algún otro logro) que se haya puesto en peligro a causa del acto injusto y que pueda conferir estatus de modo incidental. La venganza no confiere ni restaura estas cosas. Sólo si se piensa puramente en términos de estatus relativo se puede tener la esperanza verosímil de efectuar una inversión a partir de un contraataque que inflija algún tipo de dolor en el infractor. (Por lo tanto, las personas en el mundo académico que humillan a los académicos que los han criticado y que creen que esto en efecto los ayuda deben enfocarse solamente en la reputación y el estatus, pues es obvio que dañar la reputación de alguien más no hace que la propia esté mejor que antes ni corrige las fallas que la otra persona encontró en ella).

Es claro que Ángela no debe pensar que el daño que ha sufrido es un ultraje. Por esta razón la definición de Aristóteles resulta demasiado estrecha. Ciertamente, en este caso parecería extraño que lo pensara, tomando en cuenta que O es un extraño que no conoce el vínculo que ella tiene con Rebeca. Sin embargo, esta manera de ver el daño es muy común y lo es incluso en los casos en que las personas están deseosas de negar que en realidad ocurre esto.[43] Por esta razón la definición de Aristóteles resulta útil.

En este punto es necesario presentar una distinción que será importante en los capítulos siguientes. Existe un estatus especial que que es significativo para las buenas instituciones políticas: la dignidad humana igualitaria. La violación se puede considerar, de modo verosímil, como un daño dignatario y no sólo un daño a la integridad corporal. Está bien que las instituciones legales tomen esto en cuenta al tratar con violadores y víctimas de violación. Sin embargo, es necesario observar que la dignidad igualitaria pertenece a todos, de modo inherente e inalienable y no de modo relativo o competitivo.

Sea lo que fuere que ocurra con el violador, no deberíamos desear que se viole su dignidad humana igualitaria de igual modo que no aprobamos la violación de la dignidad de la víctima. Además resulta sumamente importante observar que disminuir la dignidad del violador no eleva la de la víctima. La dignidad no es un juego de suma cero, por esto es absolutamente diferente del estatus relativo.[44]

Supongamos que Ángela no piensa de este modo, sino que se detiene en el tercer caso. Entonces, en la medida en que su emoción es ira y no simplemente una combinación de aflicción y compasión, inicialmente desea algún tipo de resultado negativo para el infractor y ciertamente en un inicio piensa que esto corregirá (de modo mágico) las cosas, compensando de algún modo o incluso anulando la ofensa. Es humano pensar así. Sin embargo, si en verdad se enfoca en Rebeca y no en su propio daño de estatus, es probable que piense así brevemente. Las fantasías mágicas de remplazo pueden ser muy poderosas, pero en la mayoría de las personas cuerdas tienen una vida corta. En su lugar, es probable que su mente se vuelque hacia un conjunto diferente de actitudes dirigidas hacia el futuro. En la medida en que realmente desea ayudar a Rebeca y a las mujeres que se encuentran en la misma posición, se enfocará en las respuestas características de los casos 1 y 2: ayudar a Rebeca a seguir su vida, pero también establecer grupos de ayuda, en busca de que se reconozca el problema de las violaciones en el campus e instando a las autoridades a abordarlo.

Uno de estos proyectos dirigidos al futuro bien puede considerar el castigo de O. Sin embargo, obsérvese que, en la medida en que Ángela piensa de modo sano y racional sobre lo que hará del mundo un mejor lugar para las víctimas de violación, considerará el castigo de O de un modo muy distinto de como lo considera en el cuarto caso. En ese caso veía el castigo como “venganza” o retribución (o quizá, de modo más específico, como un ultraje o una humillación de O que efectuaba una inversión de la posición de ella y la de O: mujeres —Ángela sobre todo— arriba, hombres malos —O en particular — abajo). No obstante, ahora es probable que ella considere el castigo de O a la luz del bien futuro que se puede lograr con el castigo. Lo anterior puede tomar varias vías: disuasión específica, incapacitación, disuasión general (incluida la disuasión mediante la expresión pública de principios importantes) y, posiblemente, en vez de esto o además, la reforma de O. Sin embargo, su búsqueda del bien futuro también puede tomar la forma de la creación de una mejor sociedad con mejores instituciones educativas y menos pobreza, con lo que se genera una disuasión del crimen *ex ante.* Todo esto se discutirá en el capítulo VI.

En pocas palabras, si Ángela en verdad siente ira y busca contraatacar, pronto se encontrará, según asevero, en una disyuntiva en el camino. Frente a ella aparecen tres opciones. Puede seguir lo que podríamos llamar el *camino del estatus,* al considerar que el acontecimiento se relaciona por completo con ella y con su estatus, o tomar el *camino de la venganza* e imaginar que el sufrimiento del infractor en realidad mejorará las cosas, un pensamiento que no tiene sentido, o, si es racional, después de explorar y rechazar estas dos posibilidades, percibir que tiene a su disposición un tercer camino, mejor que los anteriores: se puede enfocar en hacer lo que sea que tenga sentido, en esa situación, y que resulte útil en el futuro. Esto bien puede incluir el castigo de O pero en un espíritu meliorativo y disuasorio, no vengativo.[45]

¿Qué es lo que en verdad está mal con el camino del estatus? Muchas sociedades alientan a las personas a pensar que todos los daños se relacionan esencialmente con ellos y con su clasificación relativa. La vida se relaciona con una necesidad de estatus perpetua y más o menos cualquier cosa que ocurra puede elevar o disminuir su posición. La sociedad de Aristóteles, según la describe, era en buena medida de este modo, una tendencia ante la que se mostraba muy crítico, pues el enfoque obsesivo en el honor impide la búsqueda de bienes intrínsecos. El error en el primer camino no es tonto ni se puede descartar fácilmente. Aun así, la tendencia a considerar que todo lo que ocurre se relaciona con uno y con nuestra posición parece muy narcisista y poco adecuada para una sociedad en la que la reciprocidad y la justicia son principios importantes. Se pierde el sentido de que las acciones tienen un valor moral intrínseco: que la violación es mala por el sufrimiento que inflige y no por la luz bajo la cual pone a los amigos de la víctima. (Recuérdese que aquí hablamos de un daño de estatus *puro,* no de uno en que el estatus es un concomitante incidental de un atributo más sustancial). Si los daños injustos fueran principalmente ultrajes, podrían rectificarse mediante la humillación del infractor; sin duda muchas personas creen algo similar a esto. Sin embargo, ¿acaso este pensamiento no es una pista falsa que nos aleja de la realidad del dolor de la víctima y de su trauma, mismos que deben abordarse de modo constructivo? Toda suerte de actos negativos —asesinato, agresión, robo— deben abordarse como los actos específicos que son, y sus víctimas (o las familias de las víctimas) necesitan atención constructiva; no es probable que algo de esto ocurra si se piensa que la ofensa trata por completo sobre el estatus relativo y no sobre el daño y el dolor.

Una excepción evidente demuestra ser instructiva. La discriminación por raza o género suele imaginarse como un daño que efectivamente trata de un ultraje, por lo que

se tiende a pensar que es posible rectificarla al disminuir la posición de quien cometió el daño. Sin embargo, esta idea es un falso señuelo. Lo que se busca, como ya se dijo, es el respeto igualitario de la dignidad humana. Como declaramos, el problema de la discriminación es que niega la igualdad así como los muchos daños que ocasiona en el bienestar y en las oportunidades. La inversión de posiciones mediante el ultraje no crea igualdad; tan sólo sustituye una desigualdad con otra. Como observaremos, Martin Luther King evitó sabiamente esta manera de enmarcar el problema racial.

Por todo esto, el camino del estatus, que vuelve la "venganza" inteligible y en cierto modo racional, tiene fallos morales: convierte todos los daños en problemas de posición relativa, con lo que hace que el mundo gire en torno al deseo de dominio y control que varios yo vulnerables tienen. Ya que este deseo se encuentra en el corazón del narcisismo infantil, lo considero un *error narcisista,* pero también podemos ignorar esa etiqueta y llamarlo un *error de estatus.* Por lo tanto, si Ángela toma el primer camino, su ira tiene sentido, pero comete un error moral (ubicuo).

Por el contrario, si Ángela elige el segundo camino, el *camino de la venganza,* no acoge valores estrechos y defectuosos; valora cosas que en verdad son valiosas. No obstante, participa del pensamiento mágico, mismo que resulta normativamente objetable de un modo distinto, pues todos queremos entendernos y ser racionales. La idea de que la venganza tiene sentido, pues, contrarresta el daño, es ubicua y, muy probablemente, evolutiva. Aun así, ¿qué otra cosa podría hacer que la gente se aferre a ella? Sin duda un factor es la poca disposición a afligirse y a aceptar la impotencia. La mayoría nos mostramos impotentes ante muchas cosas, entre ellas la vida y la seguridad de aquéllos a quienes amamos. Se siente mucho mejor si podemos conformar un proyecto de venganza y ocuparnos en su ejecución (demandar al mal doctor, quitar la custodia de nuestros hijos a un ex) que aceptar la pérdida y la condición real de impotencia en la que nos ha dejado la vida.

Por consiguiente, la venganza suele tener una función psíquica. Si la cultura nos ha convencido de que la venganza es buena, se sentirá una satisfacción verdadera al obtenerla. Esta satisfacción suele llamarse continuamente *cierre.*[46] Sin embargo, el hecho de que una enseñanza cultural construya patrones de sentimiento que se vuelven reales no debería hacer que acojamos un engaño, en especial cuando la vida no tardará en abrirnos los ojos. Los litigios por negligencia no resucitan a los muertos, y un acuerdo de divorcio punitivo no restaura el amor. De hecho, en ambos casos es probable que el proyecto de venganza ponga en juego la felicidad futura en vez de promoverla. Asimismo, incluso si las personas sienten un placer sobrecogedor cuando toman represalias contra el agresor, ese placer no les proporciona razón alguna para respaldar o convertir en ley dichas preferencias sádicas y mezquinas.[47] Las personas pueden aprender a encontrar placenteras muchas cosas negativas (la discriminación racial, la

violencia doméstica y el abuso infantil) y muchas fantasías tontas (la idea de que su gato canaliza el espíritu de un ancestro amado). Estos placeres deben estar absolutamente ausentes de una evaluación normativa.

Así, si a Ángela le importa la racionalidad, pronto se dará cuenta de que la venganza no tiene sentido y cambiará, muy probablemente, al tercer camino, que se enfoca en la creación de un bienestar futuro. Esto será así sin importar que se enfoque en la ofensa particular y en quien la cometió o que, como suele suceder, se enfoque en la clase de ofensas similares. Pues una consecuencia probable de tomar el tercer camino es la tendencia a enfocarse en lo general y no en lo particular. Si se piensa en Rebeca y lo que en verdad puede ayudarla, es natural no sólo enfocarse en su terapia y en una disuasión específica, la incapacitación y quizá la reforma del violador, sino en evitar futuras ofensas de este tipo, tanto por ella como por otros.

Quienes sigan el camino del estatus también pueden generalizar: las personas pueden asignar importancia de estatus a causas generales. Un persona llena de ira que se enfoca en el estatus a causa de que su hijo fue violado puede conformar un grupo para evitar que los violadores vivan en los mismos vecindarios en que viven familias, *al considerar esta causa como una manera de disminuir el estatus de los violadores y aumentar el estatus de las personas buenas como ella.* ¿Exactamente cómo difiere esta "disminución" vengativa de lo que podría imaginar o intentar una persona que toma el tercer camino? La persona que se enfoca en el estatus se centra en su posición y en la disminución; por esto le es muy importante que los violadores sufran humillación y que ella y las de su clase sean vistas como virtuosas y buenas. La persona que no se enfoca en el estatus considerará lo que promueva verdaderamente el bienestar social, lo que la llevará, nuevamente, a tomar un enfoque diferente del castigo, que puede combinar la disuasión (específica y general) con la incapacitación y la reforma. Todo depende de qué ayude a las personas.[48] Resulta claro que los registros de violadores sirven a los intereses de la ira narcisista. Resulta mucho menos claro que sirvan a cualquiera de las tres metas del castigo que prefiere la persona no enfocada en el estatus. Por lo tanto, a pesar de que ambas se apegan a causas generales como maneras de llevar a cabo sus proyectos dirigidos al futuro, se acercarán a estas causas con un espíritu muy diferente y es muy probable que, como consecuencia de esto, elijan diferentes causas.

El tercer camino, que es el que recomiendo, parece —y es— bienestarista, algo que puede resultar sorprendente para los lectores, tomando en cuenta las críticas que he hecho a algunas formas de utilitarismo en otras partes. No obstante, no es necesario que la persona que toma este camino cometa los mismos errores que en otras partes he imputado al utilitarismo: no necesita afirmar que todos los bienes son conmensurables, no necesita ignorar las fronteras entre personas ni negar que algunas cosas positivas son más importantes que otras y que deberían disfrutar de un estatus protegido especial. Es

decir, puede ser Mill y no Bentham (véase el capítulo VI). Asimismo, las ideas bienestaristas en torno a la respuesta correcta a la injusticia (que Smith ya respaldaba y que Butler promovía independientemente de los utilitarios)[49] surgieron de una crítica justificada de una cultura inmersa en una conciencia de estatus y en una mentalidad de venganza virulenta. El tema del castigo ocupará el capítulo VI, donde describiré la forma de bienestarismo que respaldo. Por ahora, la idea de promover el bienestar social se presenta en un modo general como el crecimiento natural de la deliberación racional de Ángela.

Lo que planteo es muy radical: en una persona cuerda que no tenga ansiedad ni se enfoque en el estatus de modo excesivo, la idea iracunda de la retribución o venganza es un sueño breve o una nube, misma que pensamientos más sanos en torno al bienestar personal y social pronto disipan. Por lo tanto la ira (si entendemos que se relaciona, internamente, con un deseo de sufrimiento retributivo) pronto queda fuera de la jugada, pues incluso el enfoque residual en el castigo del infractor pronto se considerará parte de un conjunto de proyectos para mejorar tanto a los infractores como a la sociedad; no es fácil considerar como ira la emoción que tiene esta meta: parecería ser más bien esperanza compasiva. Cuando la ira no se saca de la jugada de esta forma —y debemos saber que en una multitud de casos esto no ocurre—, su persistencia y su poder, según afirmo, deben mucho, quizá incluso todo, a uno o dos errores perniciosos: ya sea a un enfoque infructífero en ideas mágicas de venganza o a una obsesión subyacente en el estatus relativo, que es lo único que realmente da sentido a la represalia como suele concebirse.

Así, presentaré esta aserción radical de modo sucinto: cuando la ira tiene sentido, es problemática en un sentido normativo (tiene un enfoque estrecho en el estatus); cuando es razonable en un sentido normativo (se enfoca en el daño), no tiene un sentido positivo y es problemática en un sentido normativo de otra forma. En una persona racional, al darse cuenta de esto, la ira pronto se ríe de sí misma y desaparece. A partir de ahora, llevaré esta transición saludable[50] a pensamientos de bienestar orientados hacia el futuro y, por consiguiente, de la ira a una esperanza compasiva, la *transición.*

He imaginado la transición en términos personales; estos casos se examinarán con mayor detenimiento en los capítulos IV y V, donde se analiza la traición y el daño en relaciones íntimas y en la esfera media. No obstante, para esclarecer a qué me refiero con transición, consideremos un caso en el que toma una forma política. Suele pensarse (algo de lo que participo en escritos previos) que la ira proporciona un motivo esencial para trabajar en la corrección de las injusticias sociales. Observemos detenidamente un caso: la secuencia de emociones en el discurso de Martin Luther King, *Tengo un sueño.*[51] Ciertamente King comienza con una invocación aristotélica de la ira: señala los daños injustos del racismo, que han evitado el cumplimiento de las promesas implícitas de

igualdad de la nación. Cien años después de la Proclamación de Emancipación, "la vida del negro es aún tristemente lacerada por las esposas de la segregación y las cadenas de la discriminación".

El siguiente paso de King resulta significativo: en vez de satanizar a los estadunidenses blancos o retratar su comportamiento en términos apropiados para provocar una ira asesina, los compara tranquilamente con las personas que han incumplido con alguna obligación fiscal: "Estados Unidos ha dado a los negros un cheque sin fondos; un cheque que ha sido devuelto con el sello de 'fondos insuficientes'". Así comienza la transición, pues nos hace pensar con anticipación en modos no retributivos: la pregunta esencial no es cómo se puede humillar a los blancos, sino cómo es posible pagar esta deuda, y no es muy probable que en la metáfora financiera el pensamiento de humillar al deudor sea central (de hecho parecería ser contraproducente, pues ¿cómo podría pagar ese deudor?).

Entonces la transición empieza a ocurrir en serio, cuando King se enfoca en un futuro en que todos se unan en busca de justicia y de honrar sus obligaciones: "Pero nos rehusamos a creer que el Banco de la Justicia haya quebrado. Rehusamos creer que no haya suficientes fondos en las grandes bóvedas de la oportunidad de este país". Nuevamente no hay mención del tormento o la venganza, sólo la determinación de asegurar, finalmente, el pago de lo que se debe. King recuerda a su público que el momento es apremiante y que existe el peligro de que la ira se desborde; sin embargo, repudia ese comportamiento con antelación. "Debemos evitar cometer actos injustos en el proceso de obtener el lugar que por derecho nos corresponde. No busquemos satisfacer nuestra sed de libertad bebiendo de la copa de la amargura y el odio [...] Una y otra vez debemos elevarnos a las majestuosas alturas donde se encuentre la fuerza física con la fuerza del alma".

De esta manera, cambia la concepción de "venganza" por la de pago de una deuda, un proceso que une a los negros con los blancos en una búsqueda por la libertad y la justicia. Todos se benefician: como muchos blancos ya reconocen, "su libertad está inextricablemente ligada a la nuestra".

Más adelante King repudia una desesperanza que podría llevar a la violencia o al abandono del esfuerzo. En este punto despega la sección más famosa del discurso *Tengo un sueño.* Por supuesto este sueño no trata sobre el tormento o el castigo retributivo sino de igualdad, libertad y hermandad. En términos incisivos, King invita a los miembros afroamericanos del público a imaginar la hermandad incluso con sus antiguos atormentadores:

> Sueño que un día, en las rojas colinas de Georgia, los hijos de los antiguos esclavos y los hijos de los antiguos dueños de esclavos se puedan sentar juntos a la mesa de la hermandad.
>
> Sueño que un día, incluso el estado de Misisipi, un estado que se sofoca con el calor de la injusticia y de la

> opresión, se convertirá en un oasis de libertad y justicia […]
>
> Sueño que un día, el estado de Alabama, cuyo gobernador escupe frases de interposición entre las razas y anulación de los negros, se convierta en un sitio donde los niños y niñas negras puedan unir sus manos con las de los niños y niñas blancas y caminar unidos, como hermanos y hermanas.

Tan sólo es necesario comparar este discurso con la visión de venganza contenida en *Dies irae* (capítulo III) o en el Apocalipsis para percibir el grado en que King se separa de la trayectoria estándar de la ira en la tradición cristiana, aunque sigue otra rama de la misma tradición.

Sin duda hay ira en su discurso, al menos en un inicio, y la ira evoca una imagen de rectificación, misma que naturalmente toma, al principio, una forma retributiva. Sin embargo, King se ocupa inmediatamente de cambiar la forma del retribucionismo en una de trabajo y esperanza. Pues, ¿cómo podría la venganza retributiva enmendar, de modo cuerdo y realista, la injusticia? El dolor y la disminución del opresor no liberan a los afligidos. Sólo un esfuerzo inteligente e imaginativo que tenga por meta la justicia puede lograrlo. A esto me refiero con la *transición,* un movimiento de la mente que estudiaremos con mayor detenimiento en los capítulos siguientes.[52]

Señalemos algo más: una vez que la transición está en camino, no hay lugar para un tipo conocido de perdón que estudiaremos en el capítulo III. La mentalidad de venganza suele buscar la humillación. Aquello que llamo *perdón transaccional* extrae el acto performático de contrición y rebajamiento, algo que, a su vez, puede servir como venganza. (La mentalidad de venganza también suele combinarse con un enfoque en el estatus, en la manera de humillación y bajeza). La mentalidad de transición, por el contrario, desea la justicia y la hermandad. No le serviría más al gobernador George Wallace quejarse y denigrarse que arder en el infierno: estas cosas no producen justicia, y sólo son restaurativas en el pensamiento mágico característico de la fase inicial de la ira previa a la transición. En esta última, uno se da cuenta de que la verdadera cuestión está en la manera de producir justicia y cooperación. Los rituales de perdón posiblemente pueden considerarse útiles para este fin, y en el capítulo VII encontraremos este tipo de argumentos. Sin embargo, King no deja espacio para ellos: desea la reconciliación y un esfuerzo compartido. Más adelante regresaremos a estas cuestiones políticas.

No obstante, con el fin de evitar que la transición parezca demasiado idealista y remota, demasiado vinculada con una imagen casi beatífica de King, permítaseme añadir un ejemplo más prosaico que muestra dicha transición encarnada en la cultura popular estadunidense y, quizá de modo sorprendente, en el comportamiento de un "hombre viril" icónico. En el programa televisivo de la década de 1960 *Marcado (Branded),* Chuck Connors interpreta a una figura clásica del oeste de este tipo, Jason McCord: valiente y leal, pero distante y solitario. En el primer episodio conoce a un moribundo en

el desierto y lo salva al darle agua e incluso llevarlo en su caballo, sólo para encontrarse en la punta del cañón del hipócrita Colbee, quien toma su caballo y lo deja para que atraviese el desierto caminando, con una gran probabilidad de que muera en el intento. Colbee explica que debe hacer esto porque tiene una esposa y dos hijas, y por esto debe vivir, ¡además debe llegar al pueblo a tiempo para el cumpleaños de su hija! McCord sobrevive y se encuentra con la familia Colbee en el pueblo. Un amigo lo alienta a enojarse y llegar a una confrontación. McCord en verdad está enojado y camina hacia Colbee decidido, mientras las dos hijas de éste juegan en torno a él con sus aros. Mientras lo hace, dice sobre su hombro con una sonrisa irónica: “Feliz cumpleaños, Janie”.

He aquí un personaje con muchos defectos, aunque también heroico, que elige el bienestar general (en la forma del bienestar de esta familia) sobre la ira después de un periodo inicial muy humano de la misma. Él es más fuerte que su ira, y eso forma parte de lo que lo vuelve a alguien verdaderamente heroico.[53]

No obstante, antes de continuar es necesario regresar a Joseph Butler, quien sugiere un buen lugar para la ira, que es necesario considerar. De acuerdo con Butler, a quien la ira resulta abominable, ésta tiene, no obstante, un valor: expresa nuestra solidaridad ante las faltas cometidas contra otros seres humanos.[54] Los seres humanos tienen un deseo general por ver que se castigue a quienes cometen faltas. Este deseo se siente en mayor grado cuando las víctimas somos nosotros —o las personas que nos importan—, pero se experimenta hasta cierto grado como una cuestión puramente general. Es algo bueno que la justicia y el orden social se conviertan en objetos de la preocupación de todos; por esta razón la ira que reacciona a una perturbación injusta del orden resulta altamente útil, lo que refuerza la preocupación y vincula a los seres humanos en una especie útil de solidaridad. En breve haré ciertas concesiones a este argumento al discutir el papel instrumental de la ira; pero Butler asevera aun más cosas: según él, el pensamiento de venganza mismo y la ira que incluye ese pensamiento tienen un valor normativo, pues incluyen la idea del interés humano general.

En primer lugar, es necesario cuestionar la aseveración empírica de Butler según la cual los seres humanos tienen un deseo general por ver que se castigue a quienes cometen faltas, mismo que los lleva a buscar la solidaridad con la especie humana como un todo. He dicho que el deseo de venganza expresa probablemente una tendencia evolutiva innata; sin embargo, el examen que Paul Bloom lleva a cabo del deseo de venganza en los niños no respalda a Butler: Bloom descubre que el deseo de venganza no vincula a los humanos jóvenes con la especie humana como un todo. Conforme se desarrollan los niños, una tendencia muy poderosa a preocuparse de modo estrecho y satanizar a los extraños hace que el pensamiento moral se desarrolle de modo estrecho y desigual. La mayoría de la humanidad permanece fuera del círculo de preocupaciones

del niño y con frecuencia los extraños se consideran dañinos y merecedores de castigo tan sólo por ser extraños.[55]

No obstante, incluso en la medida en que Butler está en lo correcto, no explica por qué el deseo de infligir dolor en quien comete faltas (algo que considera esencial para la ira y es a lo que se refiere con castigo) ayuda a la solidaridad. Podríamos argumentar que la perturbación del orden social es mala y que el deseo de proteger a las personas de daños injustos es bueno sin creernos la idea o el pensamiento de venganza, mágicamente, sin creer que regresar dolor por dolor logra algo. La sugerencia de Butler está libre del error de estatus, pero no evita el error de la venganza; de hecho, simplemente es una forma noble de este último. La mejor manifestación de solidaridad con otros seres humanos sin duda se enfocaría en hacer algo constructivo para promover el bienestar humano, no en un proyecto condenado a la incoherencia y la futilidad.

Sin embargo, lo siguiente en efecto es correcto e importante: hacer notar los actos injustos y establecer estándares públicos de responsabilidad por ellos efectivamente ayuda al bienestar humano. La verdad y la responsabilidad promueven el bienestar al hacer saber a todos lo que la sociedad se toma en serio y lo que se compromete a proteger. Con Butler, por lo tanto, mi argumento favorece la denuncia y la protesta cuando ocurren actos injustos, y, después de eso, las políticas que tienen una probabilidad demostrable de desalentar la continuación de esos actos. Las víctimas están en lo correcto al exigir el reconocimiento y la responsabilidad, y las sociedades están en lo correcto al ofrecerlos. Este asunto se analiza en los capítulos VI y VII. No obstante, por ahora, regresemos a una emoción que efectivamente parecería incluir lo que Butler esperaba de la ira, sin los defectos de ésta.

Ira de transición, una emoción racional. Los papeles instrumentales de la ira

Existen muchas maneras en que la ira puede salir mal. La persona puede equivocarse sobre el blanco: O no hizo lo que Ángela cree que hizo; otra persona, P, fue el violador. La persona enojada también puede equivocarse en torno al acontecimiento que es el foco de la ira: O estuvo ahí, pero no violó a Rebeca. La persona también puede equivocarse en torno a las estimaciones de valor. Aristóteles observa que las personas suelen enojarse cuando alguien olvida su nombre, lo cual simplemente es una respuesta confundida. (Ya sea que la persona tenga una visión extraña de la importancia de los nombres o que haya interpretado este olvido como un menosprecio más general de su importancia). Discuto este tipo de errores en el capítulo V.

Con frecuencia, no obstante, los hechos y las valoraciones relevantes son correctas: el acto injusto ocurrió, el blanco lo infligió de modo intencional y ocasionó un daño serio. Presento aquí un fragmento más de terminología: en dichos casos, la ira está "bien fundada". Me rehúso a llamar a este tipo de ira *justificada* porque, según he argumentado, conceptualmente la ira incluye el deseo de venganza y eso resulta problemático en un sentido normativo. Por lo tanto, "bien fundada" significa que todo, a excepción de esa parte del contenido cognitivo de la ira, está bien establecido.

No obstante, aun cuando la ira evita esos errores, se hunde en los bancos de la venganza. En este punto presento una importante excepción a mi tesis de que la ira siempre incluye, conceptualmente, el pensamiento de venganza. Existen muchos casos en que uno se enoja de modo estándar en un inicio, piensa en algún tipo de venganza y luego, en un momento de mayor tranquilidad, se dirige a la transición. Sin embargo, cuando menos existen unos cuantos casos en los que uno ya está allí: *todo* el contenido de nuestra emoción es "¡Qué indignación! Hay que hacer algo al respecto". Llamemos a esta emoción *ira de transición,* pues es ira, o casi ira, que ya se dirige por el tercer camino en la disyuntiva de Ángela. Sería posible darle un nombre común, como la "indignación" de Jean Hampton,[56] pero prefiero separarlo de tajo de los otros casos, pues creo que en muchos lo que llamamos indignación incluye algún grado de pensamientos de venganza. Por esta razón prefiero el término obviamente inventado. La ira de transición no se enfoca en el estatus ni desea, ni siquiera por un momento, el sufrimiento del infractor como un tipo de venganza por el daño. Nunca se relaciona con este tipo de pensamiento mágico. Se enfoca en el bienestar social desde un inicio. Al decir "hay que hacer algo al respecto", se compromete con la búsqueda de estrategias pero sigue siendo una pregunta abierta si el sufrimiento del infractor se contará entre las

que resultan atractivas.

¿Es la ira de transición una especie de ira? En realidad no me importa la respuesta a esta pregunta. El análisis conceptual pocas veces maneja adecuadamente este tipo de casos límite especiales. Sin duda se trata de una emoción: la persona está verdaderamente molesta. Asimismo, parecería ser distinta, si bien de modo sutil, de la esperanza compasiva, pues su enfoque está en la indignación. La persona dice "Qué indignación" y no "Qué triste", y contempla proyectos que ven hacia el futuro y se enfocan en la disminución o prevención de actos injustos. Las personas enojadas rara vez piensan así desde el inicio, sin desear que algo malo le ocurra al infractor, aunque sea brevemente (excepto como un medio para el bienestar social, siempre y cuando una investigación desapasionada demuestre que efectivamente es eso). Es mucho más común primero enojarse y luego dirigirse hacia la transición que estar ya ahí, enfocado en el bienestar social. El instinto vengativo es profundamente humano, indudablemente tanto a lo largo de la tendencia evolutiva como del refuerzo cultural. Son sólo los individuos excepcionales quienes están ya ahí, en temas más grandes que afectan su bienestar. Dicha claridad mental normalmente requiere una autodisciplina prolongada. Por lo tanto, es posible imaginar que la emoción de King era ira de transición, mientras que la emoción construida en su discurso, para su público, es una ira (estándar) breve y luego hay un cambio a la transición. A partir de ahora utilizaré el término especial *ira de transición* cuando me refiera a eso, y si utilizo el término desnudo *ira,* no me refiero a eso, sino a la emoción de variedad común que conocemos, sobre cuyo contenido conceptual Aristóteles y Butler están en lo correcto.

La ira de transición será muy importante al pensar en torno a las instituciones políticas. Sin embargo, no está del todo ausente en las interacciones cotidianas. Un lugar en el que suele florecer es en las relaciones de los padres con sus hijos pequeños. Su comportamiento suele ser indignante y aun así los padres rara vez buscan vengarse. Sólo quieren que las cosas mejoren. Si son sabios, eligen estrategias diseñadas para producir una mejora. La ira de variedad común, desear mal al infractor, está en tensión con el amor incondicional. La ira de transición no lo está porque carece del deseo de daño.

También es posible encontrar la ira de transición cuando las personas se enojan por la violación de un principio importante o a causa de un sistema injusto.[57] No toda la ira de este tipo es ira de transición, pues el deseo de venganza es sutil, se insinúa en varios lugares, como la serpiente en el jardín. En ocasiones, las personas que afirman sentir ira ante la violación de un principio desean que quienes lo violaron sufran de algún modo por lo que han hecho. A veces quienes se enojan ante las injusticias de un sistema desean "destruir el sistema", traer el caos y ocasionar dolor a las personas que lo defendieron. No obstante, si todo el contenido de la ira de la persona es: "Esto es indignante, y ¿cómo se pueden mejorar las cosas?" o "Esto es indignante, y debemos comprometernos con

hacer las cosas de otro modo", la ira en verdad es ira de transición.

Con el fin de ilustrar la sutileza de esta distinción, nos enfocaremos en un caso común: las personas creen que es escandaloso que los ricos no paguen más impuestos para apoyar el bienestar de los pobres. Sienten indignación ante un sistema que les parece injusto. Estipulemos simplemente que su análisis empírico es correcto: si los ricos pagaran más impuestos, sin duda eso ayudaría a los pobres. (Por supuesto, no es obvio que esto sea cierto). Concedamos, igualmente, lo que pareciera obvio: los ricos estarán molestos y sentirán dolor si dicho cambio ocurriera. Ahora imaginemos a dos exponentes de este cambio: P se enfoca en el bienestar social. Indignado por la injusticia, desea crear una sociedad más justa. No piensa que el probable sufrimiento de los ricos deba evitar que hagamos lo correcto, pero no desea ese sufrimiento. Ciertamente, en la medida en que podría crear una resistencia política a este proyecto preferiría que no hubiera mucho sufrimiento. Por el contrario, Q desea un cambio benéfico y también le gusta la idea de que los ricos sufran, como venganza o para darles su merecido por su arrogancia y su codicia. *Merecen* el sufrimiento, piensa, y el blanco de su ira es al menos en parte el sufrimiento justificado (según lo ve ella) de los ricos. La ira de P es ira de transición pura. La ira de Q es la mezcla usual de la ira de variedad común. Puede pasar a la transición tarde o temprano, pero también puede no hacerlo. Desafortunadamente, los verdaderos actores políticos, incluidos los votantes, rara vez son tan puros como P.

¿Al final qué cosa buena se puede decir de la ira (de variedad común)? La ira tiene tres posibles usos instrumentales. Primero, puede servir como un *indicador* de que algo está mal. Esta señal puede ser de dos tipos: puede ser una señal a la persona misma, quien podría no darse cuenta de sus compromisos de valor y de su fragilidad, y puede ser una señal al mundo, una especie de signo de exclamación que llama la atención hacia una violación. Ya que el segundo papel se puede desempeñar igualmente bien, y continuamente mejor, por una representación no iracunda de la ira, como argumenta el capítulo V, me enfocaré aquí en el primer papel. La ira encarna la idea de una injusticia importante dirigida a una persona o cosa que nos preocupa profundamente. Si bien es posible tener la idea de daño significativo sin ira —con la aflicción y la compasión, y por medio de ellas—, estas dos emociones no incluyen la idea de injusticia, que es el foco específico de la ira. (Por ello Butler, a pesar de toda su animadversión contra esta pasión, intenta defender su utilidad social con los resultados contradictorios que se han observado). De modo importante, estas dos emociones tampoco incluyen el pensamiento de que es necesario hacer algo, lo cual, según he argumentado, forma parte conceptual de la ira, si bien continuamente en la manera defectuosa del pensamiento de venganza. La experiencia de la ira puede hacer que una persona que era inconsciente se vuelva consciente de sus valores y de la manera en que el acto injusto de otra persona puede violarlos. Por ejemplo, una persona que se encuentra en una relación jerárquica puede no

darse cuenta de cuán injusto es el trato que se le ha dado, hasta que experimenta, en una o varias ocasiones, la ira. Si esta experiencia le ayuda a tomar la decisión de protestar o de mejorar su situación de alguna manera, entonces es útil.

La señal que emite la ira es muy engañosa, pues encarna una idea de venganza o de retribución que es primitiva y que no tiene sentido más allá del pensamiento mágico o del error narcisista. En ese sentido, es una pista falsa y la persona iracunda haría bien en dejar atrás la ira lo antes posible y dirigirse hacia la transición. Aun así, puede ser una llamada de atención útil.

Es posible observar esto en el discurso de King (dirigido a un público, una parte de cuyos miembros quizá no fuera del todo consciente de la opresión racial): sin duda alienta la ira hacia el comportamiento del Estados Unidos blanco, al reconocer la magnitud de las faltas cometidas y la manera en que han afectado el bienestar de todos. No obstante, aleja inmediatamente a su audiencia del pensamiento de venganza que inevitablemente aflora y los lleva hacia una imagen diferente del futuro. Administrada por un emprendedor tan hábil, la ira puede ser útil, y King siempre concibió su proyecto como activo y militante, opuesto a la complacencia. Quizá resulte incluso más útil en los casos en que la injusticia puede haber pasado casi inadvertida, por debajo de la superficie de la vida cotidiana, y sólo esta emoción dirige la atención de la persona a su presencia.

Muy cercana a la idea de la ira como señal está la idea de la ira como *motivación.* Se solía acusar a los estoicos griegos de robar a la sociedad los motivos para buscar justicia a causa de su insistencia en que la ira siempre estaba equivocada. A esto respondieron que las personas pueden ser motivadas por principios, sin emoción, y que dichas motivaciones basadas en principios son más confiables que la ira, que tiene muchas probabilidades de desbocarse.[58] En sus propios términos su respuesta no fue exitosa, pues en verdad creían que los daños que otras personas pueden infligir no son faltas serias, por lo que no tenían recursos para abordarlos o para motivar a otros a que lo hicieran. Los estoicos hubieran afirmado que los valores expresados en el discurso de King son absolutamente erróneos, pero entonces habrían estado obligados a afirmar que su protréptico en busca de la justicia también es inapropiado.

En mi crítica las cosas no funcionan igual. Según mi opinión, la ira suele ser lo suficientemente apropiada en relación con sus valores subyacentes, y el amor y la aflicción que se enfocan en estos mismos valores suelen ser absolutamente apropiados. El problema llega después con la idea de venganza. Esa idea es, según argumenté, un elemento conceptual de la ira (a excepción del extraño caso límite de la ira de transición) y sin duda forma parte de lo que motiva a las personas, al menos en un inicio. La intensidad de la emoción y, quizá también, la fantasía mágica de retribución forman parte de lo que mueve a las personas; cuando no es así, al menos unas cuantas personas

simplemente no actuarían (o, sin la señal de la ira, ni siquiera se darían cuenta de la injusticia o de su magnitud). El amor no siempre basta, aunque continuamente sí es suficiente. Sin embargo, una vez que las personas están en movimiento, es mejor que no muerdan el anzuelo de la ira hasta llegar a la retribución con la que fantasean. No tiene sentido, a menos que uno cometa otro tipo de error: enfocarse de modo desproporcionado en el daño de estatus.

Si regresamos al ejemplo de King, es posible imaginar un futuro de venganza en que los afroamericanos llegarían al poder e infligirían un dolor vengativo y humillante en los estadunidenses blancos. La sociedad está llena de ideas de este tipo, a pesar del hecho de que esa clase de venganza no mejoraría las cosas, sino que las volvería mucho peores. La postura absolutamente superior de King era que la transición está a tan sólo un paso de distancia, pues sólo la cooperación resolverá verdaderamente los problemas de la nación. Aun así, la ira fue un paso motivacional útil en el camino, por un tiempo muy breve y manejada cuidadosamente. No creo que la ira sea necesaria como motivación para buscar la justicia, pero aún creo que continuamente puede ser útil, como una parte, quizá, de nuestro equipamiento evolutivo que nos dota de energía útil con fines positivos, a menos que las cosas salgan mal, algo que suele ocurrir.[59]

Sin embargo, la no ira no significa no violencia. Investigaremos este tema en el capítulo VII, pero quiero señalar en este punto que, a pesar de las restricciones de Gandhi contra la violencia, tanto King como Mandela argumentaron de modo más convincente que está justificada en defensa propia y, ciertamente (en el caso de Mandela), que las tácticas violentas pueden resultar necesarias en un sentido instrumental, aun sin un contexto de autodefensa. Sin embargo, como se verá más adelante, tanto King como Mandela insistieron en que la violencia se empuñara con un espíritu de no ira y con pensamientos de transición centrados en la cooperación futura.

Por último, la ira puede ser *disuasoria.* Las personas que se conocen por su facilidad para enojarse suelen disuadir con ello a los otros para que no infrinjan sus derechos.[60] Lo único que se puede decir aquí es que es improbable que la manera de disuasión de la ira conduzca a un futuro de estabilidad o de paz; por el contrario, es muy probable que lleve a una agresión más taimada. Asimismo, existen muchas vías para disuadir las injusticias, algunas de ellas resultan mucho más atractivas que inspirar miedo a causa de una explosión.

En pocas palabras, la ira tiene una utilidad muy limitada pero real, misma que deriva, muy probablemente, de su papel evolutivo como mecanismo de "lucha o huida". Podemos conservar este papel limitado para la ira a la vez que insistimos en que la fantasía de venganza resulta profundamente engañosa y que, en la medida en que tiene sentido, lo tiene sobre un trasfondo de valores enfermos. En consecuencia, es muy probable que esta emoción nos lleve por mal camino.

No obstante, ¿acaso la ira no es un camino de expresión irremplazable para las personas que no son especialmente verbales o conceptuales?[61] Es posible objetar que mi propuesta suena como la de la académica (ex) WASP de clase media alta, que sin duda soy, educada desde la infancia para "usar sus palabras" y en quien se desalentó la expresión directa y fuerte de sus emociones. Simplemente niego esta acusación. En primer lugar, mi propuesta no es estoica. Como se verá, no desalienta la experiencia o la expresión fuerte de la aflicción, de la compasión o de una hueste de emociones distintas. Sin embargo, sea como fuere, parece equivocado presentar a la clase baja o a personas menos educadas como si fueran inexpresivas o primitivas, como si carecieran de caminos de comunicación que no sean soltar patadas. A lo largo del tiempo la música y el arte de los pobres, en muchas culturas del mundo, expresan de modo sorprendente una amplia gama de emociones. Al mismo tiempo, en mi experiencia, son las personas con un sentido arrogante de su privilegio las que parecen particularmente dispuestas a despliegues de ira. En mi gimnasio evitaré preguntarle gentilmente a otro socio si puedo usar algún aparato, por temor a una explosión en la medida en que observo que esta persona es un hombre joven y privilegiado. En la carretera, son quienes conducen camionetas caras quienes suelen comportarse, una vez más de acuerdo con mi experiencia anecdótica, como si fueran dueños del camino. Así que creo que quien plantea esta objeción hace una buena pregunta, pero no hay una buena manera de responderla.

La tendencia a la ira y la venganza está profundamente arraigada en la psicología humana. Para quienes creen en una deidad providencial, como Joseph Butler, resulta difícil explicar este punto dado su carácter irracional y destructivo.[62] No obstante, para quienes no comparten este marco, resulta mucho menos difícil entenderlo. La ira tiene ciertos beneficios que pueden ser valiosos en una etapa de la prehistoria humana. Incluso hoy se conservan algunos vestigios de su utilidad. Sin embargo, los sistemas de justicia benéficos con miras al futuro han hecho en buena medida que esta emoción sea innecesaria, y somos libres de atender a su carácter irracional y destructivo.

La ira de Dios

Si la ira sufre este tipo de peligros, ¿por qué se ha imputado habitualmente a Dios o a los dioses, que se supone son imágenes de perfección? Lo primero que hay que decir es que, de hecho, no siempre se les ha imputado. El budismo no es teísta, pero los seres humanos más perfectos, los *bodhisattvas,* están libres de ira. Los textos hindúes especifican que la ira es una enfermedad que una persona pía debería esforzarse por evitar.[63] Tanto en el pensamiento epicúreo como en el estoico, los dioses están afuera de las sociedades equivocadamente competitivas y obsesionadas con el estatus que engendran iras destructivas. Como escribe Lucrecio en torno a los dioses: "Ya que no necesitan nada de nosotros, no quedan atrapados por [nuestras] ofrendas agradecidas, y la ira no los toca".[64] En la religión grecorromana, los dioses no son en lo más mínimo ideales para los mortales, sólo seres llenos de fallas con poderes gigantescos, por lo que Lucrecio dice básicamente: así sería un ser verdaderamente perfecto. La idea de la impasividad de Dios es popular en el pensamiento grecorromano helenista y posterior.

De hecho, prácticamente sólo en la tradición judeocristiana encontramos la idea de que Dios es a la vez ejemplar e iracundo. El autor cristiano Lactancio (240-320 e. c)., consejero de Constantino, el primer emperador cristiano, escribió una obra titulada *Sobre la ira de Dios (De ira Dei),* en la que ataca tanto a los epicúreos como a los estoicos diciendo que no hay razones para alabar a un dios que no necesita nuestra atención y nuestro amor, y que no se enoja cuando se le retiran. Además, continúa, si Dios no se enojara no habría necesidad de temerle y eso acabaría con toda la religión. Dichos argumentos no abordan el planteamiento epicúreo y estoico de que un ser perfecto no experimentaría ira, simplemente equivalen a una aserción de que la religión como la conocemos necesita la idea de un Dios iracundo.[65]

No obstante, textos esenciales de la cristiandad y del judaísmo son inconsistentes y complicados en torno al tema de la ira de Dios.[66] En su mayoría, el dios judío se imagina como un dios "celoso" que quiere ser el primero en las atenciones y afectos del pueblo judío, mismo que tiene otras opciones de adoración. En repetidas ocasiones la relación se compara con un matrimonio. Existen otros hombres, y una mala esposa permitiría que el anzuelo del dinero y el poder de los rivales de su esposo la alejaran de él, con lo que se olvidaría así de colocar a su marido en un primer lugar exclusivo; de igual manera Dios desea estar en un primer lugar exclusivo en relación con otros dioses que intentan alejar al pueblo judío.[67] Ciertamente, el texto está bañado de pensamientos de venganza bastante comunes en torno al daño de estatus que los dioses o los infieles infligen en Dios y la espantosa represalia que pronto obtendrán. Esos otros dioses y los *goyim* que

los siguen recibirán innúmeras plagas y enfermedades, y los infieles mismos serán atormentados y destruidos. Todo esto constituye un rebajamiento o aleccionamiento de estas personas o de estos pueblos en relación con Dios.

Este pensamiento enfocado en el estatus es sumamente común en la ira, pero con una diferencia: Dios puede hacer que todas estas cosas sucedan. (Obsérvese además que Dios, al ser Dios, en realidad no puede ser dañado personalmente por un acto humano, *excepto en relación con su estatus.* Dios no puede ser asesinado ni agredido ni violado. Por lo que, en la medida en que Dios está enojado, esta ira muy probablemente se enfoca en el estatus).

Sin embargo hay ocasiones en que Dios se enfoca de modo más puro en la injusticia intrínseca de los actos dañinos; en particular, aunque no exclusivamente, en los libros proféticos, en especial en sus discusiones en torno a la aparición y el maltrato de extraños. Estas ofensas se consideran injustas en sí mismas, no sólo como ofensas contra el estatus de Dios. En dichos casos, Dios no está enojado a causa de un daño de estatus, sino porque lo que hacen y sufren los humanos tiene un interés profundo e intrínseco para Dios. Lactancio observa que cuando Dios siente ira a causa de los actos injustos de los humanos hacia otros, es un modo de mostrar su preocupación por lo bueno y lo justo y por promover sus intereses. Plantea dos puntos distintos: primero, que el castigo que resulta de la ira de Dios incapacita a los injustos, con lo que libera el camino para los buenos y los justos, y, segundo, que el miedo al castigo divino disuade a los injustos, con lo que hace que el mundo sea más seguro para los buenos y los justos.[68]

Podemos observar que, al resumir cabalmente una rama destacada del retrato bíblico de la ira divina, se convierte en un protoutilitario al pensar el papel de la ira en términos bienestaristas con miras al futuro. Podemos concordar en que, en ocasiones, la ira es útil y que el castigo puede promover el bienestar pues incapacita; aunque no resulta claro por qué la ira es necesaria, en oposición a instituciones bien diseñadas. Sea como fuere, esta imagen de la ira de Dios es muy diferente de aquella enfocada en el estatus que Lactancio presentó antes (al resumir correctamente otros textos bíblicos). Asimismo es posible observar que esta especie de ira benévola tiene mayores probabilidades de avanzar hacia la transición. Por lo tanto, si bien la venganza de cualquier tipo se imagina incluso en lo que podemos llamar contextos bienestaristas, los textos se mueven frecuentemente, y de modo más bien rápido, a un futuro imaginado de paz, cooperación y reconciliación, y Dios exhorta a los humanos a hacer que este futuro ocurra.

En pocas palabras, la ira del dios judío tiene todas las variedades y complejidades de la ira humana, así como sus problemas y posibilidades.

Cuando pasamos a Jesús nos enfrentamos al mismo problema sobrecogedor que ya exploramos en el capítulo previo: los textos proporcionan imágenes drásticamente distintas de la actitud de Jesús hacia los mortales pecadores. Ciertamente muchos textos

del Nuevo Testamento materializan deseos terribles de venganza. El Apocalipsis, por ejemplo, oscila incómodamente entre pensamientos de venganza que van de los más tímidos y tranquilos a las fantasías más espantosas de destrucción impuesta en aquellos que no reconocen la nueva religión. Sin embargo, ¿qué hay del Jesús de los Evangelios? Desde hace mucho se señaló —algo que Agustín argumentó de modo convincente en *La ciudad de Dios*— que las emociones de Jesús son genuinas y encarnan toda la vulnerabilidad de un ser humano mortal para quien el dolor y la pérdida tienen una importancia terrible. Por consiguiente Jesús no era un buen estoico. Agustín se enfoca, no obstante, en la aflicción y la alegría, y un ser humano puede sentir estas emociones sin ira. Entonces, ¿Jesús siente ira? Un texto esencial, de manera desafortunada, contiene un punto crucial precisamente en torno a esto. En Mateo 5:22, Jesús dice "Pero yo os digo que cualquiera que se enoje contra su hermano, será culpable de juicio". Sin embargo, algunos manuscritos agregan en este punto la frase "al azar" *(eikēi),* lo que hace que Jesús condene la ira infundada.[69] Asimismo, Jesús sólo demuestra ira por lo menos en una ocasión, en el famoso pasaje en que expulsa a los mercaderes del templo. No obstante, incluso esto no resulta decisivo.

El pueblo esquimal utku que estudió Jean Briggs en *Never in Anger*, una de las obras más persuasivas de la antropología del siglo XX, ofrece, no obstante, una explicación extraordinaria de esta pasaje.[70] Los utku creen que la ira siempre es infantil, además de una amenaza a la intensa cooperación necesaria para la supervivencia del grupo en un clima muy adverso. Si bien en los niños la ira se tolera e incluso se consiente, tanto la experiencia de ésta como su manifestación externa se consideran extremadamente inapropiadas en los adultos. Briggs buscaba un modo de descubrir si desaprobaban la emoción misma o sólo su expresión externa, así que, tomando en cuenta que eran cristianos devotos, les preguntó sobre el pasaje de los mercaderes. Como buenos cristianos, sentían que debían respaldar el comportamiento de Jesús, sin embargo no encajaba con su imagen del buen carácter adulto. Adoptaron una solución ingeniosa. Jesús, le dijo el jefe de la tribu, efectivamente reprendió a los mercaderes, pero no porque sintiera ira real: lo hizo "una sola vez", con el fin de mejorarlos porque estaban siendo "muy malos, *muy malos,* y se rehusaban a escucharlo".[71] Su imagen de Jesús como un ideal moral era incompatible con adscribirle ira real, si bien, es necesario señalar, permitieron que el Jesús idealizado utilizara el comportamiento iracundo como una llamada de atención.

¿Acaso los utku imaginaban nuestra idea de ira de transición y la distinguían de la ira (de variedad común)? Creo que es más probable que pensaran que Jesús estaba dando una actuación sin experimentar emoción alguna en la familia de la ira; una posibilidad que está abierta a aquellos que desean disuadir sin arriesgarse a seguir el camino equivocado (investigaremos esta idea en el capítulo V).

Los textos bíblicos se escribieron para las personas, y muchas de ellas necesitan mensajes simples. Quizá en esos casos la idea de un dios iracundo no sólo sea un indicador interno útil de dónde se localiza la injusticia y que ayude a disuadirla, sino que también sea una fuente útil de motivación para corregir los problemas sociales (imitando a Dios en la intensidad de su preocupación). Aun así, el potencial de distorsión es inmenso cuando Dios y su ira se consideran como un ideal moral para los humanos. Por lo tanto, deben preferirse los textos que muestran una ira breve que conduce a una transición consecutiva, como la sabia interpretación que los utku hicieron de Jesús.

Los estadunidenses tienen una inclinación a asociar la ira con las normas masculinas de género. Desde los atletas hasta los políticos, se denigra a los hombres que no muestran ira en una afronta y se piensa que son débiles. Un ejemplo famoso ocurrió durante la campaña presidencial estadunidense de 1988. En uno de los debates televisivos, preguntaron al candidato demócrata Michael Dukakis: "Gobernador, si violaran y asesinaran a Kitty Dukakis [su esposa], ¿estaría a favor de la pena de muerte irrevocable para su asesino?" A lo que Dukakis respondió: "No, no lo estaría, y creo que usted sabe que me he opuesto a la pena de muerte durante toda mi vida".[72] Dukakis ya sufría ataques a causa de su programa de licencias para prisioneros, lo que, como es sabido, llevó a la liberación temporal del asesino convicto Willie Horton, quien cometió una violación con agresión mientras gozaba de dicha licencia. La ausencia de ira apasionada en su respuesta a la pregunta sobre su esposa reafirmó la percepción del público de que era poco hombre (su estatura relativamente baja, probablemente 1.70, tampoco ayudó). Un verdadero hombre viril habría mostrado ira controlada pero palpable y hubiera afirmado un deseo de venganza a través de la pena capital.

Con el fin de continuar con esta norma, se suele instar a los niños en los Estados Unidos a mostrar ira y no se les critica cuando lo hacen, mientras que a las niñas se les enseña compasión y empatía.[73] Incluso en la infancia las emociones de los niños se etiquetan de acuerdo con el género al que se cree que pertenecen.[74] Por lo tanto, el llanto de un bebé al que se etiqueta como niña se suele interpretar como miedo, mientras que el de uno etiquetado como niño suele interpretarse como ira asertiva. También se carga a los niños y se juega con ellos de modos distintos de acuerdo con el género percibido: se apapacha y protege a las "niñas", mientras que a los "niños" se les lanza al aire y se les trata como seres activos. No es sorprendente, por lo tanto, que muchos adultos sigan estos guiones culturales. De hecho resulta sorpresivo que haya tantos disidentes. A pesar de esto, incluso en el salvaje oeste, es posible encontrar héroes (como Jason McCord) que renuncian a la ira.[75]

Estas normas de género, que vinculan la ira con el poder y la autoridad, la no ira femenina con la debilidad y la dependencia, hacen que muchas mujeres piensen que necesitan educarse en relación con la ira para corregir el desequilibrio y asumir su completa igualdad como agentes. La defensora de la no ira se pone a la defensiva, como si defendiera el vendado de pies o los corsés.

Por lo tanto, con gran interés el defensor de la no ira dirige su atención hacia la Grecia y la Roma de la antigüedad, donde las normas de género operaban de manera

muy distinta.[76] Estas culturas no llegaban hasta el punto de un compromiso con la no ira del tipo de los utku o los estoicos, pero muchos de sus miembros aceptaban la postura estoica completa de que la ira nunca es apropiada, e incluso los disidentes probablemente consideraban la ira retributiva como un peligro y una enfermedad, y la propensión a la ira, como una falla corregible.[77] No resulta sorprendente que las normas de género sigan a otras generales: se entiende a los hombres como seres racionales que son capaces de contener su ira y elevarse por encima de ella, quizá deshacerse de ella por completo; se asume que las mujeres son criaturas inferiores a quienes dan gusto los proyectos condenados e infructíferos de venganza retributiva que conllevan un alto grado de dolor para ellas mismas y para los demás. Ciertamente, la posición que aquí defiendo, y que describo como radical, no era nada radical en Grecia y Roma, y la futilidad de la ira y su carácter infantil se entendían bien. Así que, los hombres, que se entienden como adultos (en un sentido normativo) y razonables, son muy no iracundos (al menos normativamente) y las mujeres, insignificantes e infantiles, demuestran en su adicción a la ira su carácter tonto y peligroso.

Estas diferencias culturales nos muestran qué tan innata puede ser una tendencia a la ira; las normas sociales desempeñan un papel importante para proporcionar instrucciones a las personas sobre la manera de cultivarse. Si la ira se considera infantil y débil, no significa que desaparecerá, pero las personas que aspiren a la dignidad y la racionalidad harán caso omiso de su llamado.

Los textos grecorromanos señalan en repetidas ocasiones un punto revelador en torno al género. La ira está vinculada conceptualmente con la impotencia. Una de las razones por las que las mujeres resultan ser con tanta frecuencia las iracundas es que son desproporcionadamente incapaces de controlar las cosas que necesitan y que desean controlar. Por consiguiente hay más momentos abiertos al daño y más tentaciones para tomar la venganza como la restauración imaginada del control perdido. Medea, cuya ira se discutirá en el capítulo IV, es un paradigma de la impotencia descarriada. Una esposa extranjera, abandonada y sin derecho sobre sus hijos, que pierde todo en un acto de traición. Su fervor desmedido por la venganza se relaciona con el tamaño de su pérdida cuando intenta sustituir el duelo con la venganza. Su historia nos dice que incluso cuando las normas no alientan la ira femenina, la asimétrica impotencia femenina puede engendrarla, y yo creo que esto es cierto. La medida en que una mujer estadunidense se enfocará de modo obsesivo en la venganza durante un litigio de divorcio, por ejemplo, suele ser proporcional a la ausencia de otros caminos hacia un futuro productivo, como una carrera laboral y la confianza en sus talentos. Sin embargo, este tipo de ira difícilmente es un signo de dignidad y fuerza femenina.

La historia de Medea también sugiere que cuando encontramos ira desmedida en los hombres, debemos buscar si no se oculta en algún lugar la impotencia. Los hombres

estadunidenses son indudablemente privilegiados en comparación con las mujeres, pero por ningún motivo están seguros. Lo que se espera que controlen, so pena de deshonra, es muy grande. Deben ser triunfadores, ganar mucho dinero y estar en forma. Además deben enfocarse en su estatus en relación con otros hombres. La lucha competitiva es agotadora y prácticamente imposible de ganar. La vergüenza es un resultado casi inevitable, y ésta puede alimentar la ira.[78]

Todos los niños humanos son en cierta medida narcisistas, tienen una inclinación a pensar que deben ser omnipotentes. Aun más profundo que el género es el fenómeno de la impotencia humana en combinación con la expectativa de control. El estatus mismo de la infancia humana —con una gran competencia cognitiva y una absoluta falta de poder físico— es el caldero de la ira. Por lo cual se puede esperar de ambos géneros que tengan muchas ocasiones para la ira, misma que las normas de género pueden alterar y modular, pero no eliminar. Una manera en que las culturas provocan la ira en hombres y mujeres es mediante la creación de guiones de emoción descriptivos. No obstante, otra es a partir de la manipulación diferencial de la impotencia: ¿qué piensa cada género que debe controlar y qué tan responsable es de su acceso a ese control? El apóstol de la no ira puede aprender de esto. Algo que es necesario llevar a cabo es la redacción de nuevos guiones para hombres y mujeres en los que la ira se presente como algo débil e infantil y en que aliados como la interdependencia y la reciprocidad se presenten como fuertes (en cierta medida, los griegos y los romanos hicieron esto). Otra cosa muy diferente que es necesario llevar a cabo es permitir que las personas accedan a las cosas que con razón valoran y protegerlas del daño.

La ira y otras "actitudes reactivas": gratitud, aflicción, repugnancia, odio, desprecio y envidia

Ya que se ha vuelto común tratar la ira como si fuera parte de una larga lista de "actitudes reactivas", sin que se ponga mucha atención en las finezas que las diferencian, el siguiente paso en nuestro esclarecimiento de la ira debe ser distinguirla de sus parientes. Como hemos visto, la ira[79] se relaciona con una creencia en que el acto en cuestión infligió un daño injusto en algo que está dentro de nuestro círculo de preocupaciones. He argumentado también que contiene un deseo de que quien lo cometió sufra de alguna manera.

El primer pariente que debemos considerar es el primo carnal de la ira: la gratitud. Estas dos actitudes suelen unirse en las discusiones filosóficas, desde los epicúreos griegos y estoicos pasando por Spinoza y más allá. La gratitud, como la ira, tiene un blanco (una persona) y un foco (un acto): es una emoción placentera que responde al acto intencional y en apariencia benéfico de alguien más, mismo que se cree ha afectado nuestro bienestar de modo significativo. Suele asumirse que la gratitud incluye un deseo de beneficiar a la otra parte en respuesta a su acto, por lo que suele clasificarse, junto con la ira, como una emoción retributiva. Parecería apuntar hacia atrás y tratar el deseo benéfico como una especie de deseo de venganza. Por lo tanto, uno podría preguntarse si alguien que critica la ira, como yo lo he hecho, está obligado por coherencia a repudiar la gratitud. Así lo creían los epicúreos, pues imaginaban que los dioses racionales estaban libres de estas emociones.

Abordo esta pregunta a detalle en los capítulos dedicados a las relaciones íntimas y a la esfera media, si bien mi conclusión es ligeramente distinta en los dos casos relacionados con la propiedad normativa de la gratitud. No obstante, podemos hacer tres observaciones preliminares. En primer lugar, la principal razón por la que los filósofos que van de Epicuro y los estoicos a Spinoza repudian la gratitud no es la idea de venganza; por el contrario, es que (de acuerdo con estos pensadores) tanto la gratitud como la ira revelan una necesidad insana de las "bondades de la fortuna", mismas que no podemos controlar. Sin embargo, no acepto la posición estoica, pues considero que está bien preocuparse profundamente por, cuando menos, algunas personas y cosas externas a nosotros, cuyas acciones no podemos controlar. El segundo punto que debemos señalar es que la gratitud desea el bien, mientras que la ira el mal, lo que crea una asimetría profunda entre las dos emociones. Sería posible pensar que es necesario un escrutinio especial para una emoción que se propone el mal sin mostrarse tan vigilante y crítico hacia la que desea el bien, dado que la beneficencia suele ser demasiado escasa en

nuestras vidas. Tercero, la gratitud, de modo retrospectivo, suele formar parte de un sistema de reciprocidad que tiene aspectos importantes que miran hacia el futuro y que, como un todo, contribuye al bienestar. El sistema continuo de la ira, en el mundo de Esquilo previo a las Euménides, no creaba bienestar; en su lugar, amarraba a personas reticentes del mundo presente a un pasado que merecía su interés. Por lo tanto, si bien la gratitud y la ira son primas en este sentido, existen asimetrías significativas que pueden usarse para justificar una valoración diferencial.

Aunque la *aflicción* no suele clasificarse como una actitud reactiva, es tan cercana a la ira que necesitamos comenzar por señalar sus diferencias. La aflicción, al igual que la ira, se enfoca en un daño al yo (o al círculo de preocupaciones del yo). Esta pérdida es dolorosa y ese dolor es una similitud esencial entre ambas emociones. Sin embargo, la aflicción se enfoca en un evento, que puede ser un acto llevado a cabo por una persona, pero también un acontecimiento natural, como una muerte o un desastre natural. Y su foco está en la *pérdida* ocasionada por este acontecimiento. Incluso si se piensa que fue una persona quien ocasionó el acontecimiento, la pérdida, y no el perpetrador, permanece como el foco: no toma a la persona como su blanco. De haber un blanco, se trata de la persona que murió o que partió. La idea de injusticia tampoco es esencial para la aflicción, pues una pérdida es una pérdida sin importar si se infligió de modo injusto. Por todas estas razones, la tendencia al acto en la aflicción es muy diferente a la de la ira: la aflicción busca restaurar o sustituir aquello que se ha perdido, mientras que la ira por lo regular busca hacer algo a un perpetrador o en torno a él. La aflicción aborda el hueco o la grieta en el yo; la ira, el daño injustamente infligido por el blanco.

Por supuesto que la aflicción y la ira pueden estar presentes al mismo tiempo; en ocasiones puede ser difícil separarlas. Continuamente una persona afligida intenta culpar a alguien de su pérdida, incluso si la culpa no está justificada, como un modo de volver a obtener el control y afirmar su dignidad en una situación de impotencia. Ciertamente el giro hacia la ira puede funcionar de modo físico como una manera para restaurar a la persona o el objeto perdidos. En dichos casos, la aflicción puede desviarse hacia una ira de intensidad inusual en que toda la energía del amor y la pérdida se vuelcan hacia la persecución, como ocurre en la manía por los litigios por negligencia médica en el servicio de salud estadunidense o como sucede en el ejemplo de Michael Jordan, en que el comentarista de televisión le sugirió que la pena de muerte podría remplazar de cierto modo funcional a su padre muerto y Jordan respondió de modo apropiado que rechazaba esa sugerencia, con lo que prefirió reconocer su pérdida. Una fuente de exceso en la ira, de hecho, es una reticencia a la aflicción, con lo que se reconocería la impotencia. La distinción entre aflicción e ira, por lo tanto, merece la mayor de las atenciones, y regresaremos a este tema en los siguientes capítulos. Las transacciones laboriosas de perdón suelen fungir como sustitutos de la impotencia del duelo.

Sin embargo, ¿acaso mi crítica de la ira no afecta también a la aflicción? ¿Acaso no desea cambiar el pasado y, en esa medida, es posible ponerle objeciones? Creo que la respuesta es no, aunque ésta es una pregunta importante.[80] La fantasía de restauración que suele acompañar a la aflicción es irracional si persiste y organiza grandes tramos de la vida de la persona. Sin embargo, las fuertes punzadas de anhelo por la persona perdida son una manera de registrar la inmensa importancia que tenía y, por consiguiente, son modos importantes de obtener integridad y dar sentido a partir de la narrativa de nuestra vida. Continuar sin aflicción significa que se tiene una vida desunida o fragmentada y, por esto, la razón más importante para sentir aflicción se relaciona con ver hacia el futuro: hace que se ponga atención en un compromiso muy importante que debe seguir formando parte de la comprensión narrativa que una persona tiene de su vida y que comunica a otros. Expresa un aspecto profundo de quién es esa persona.

La ira se distingue también de otras cuatro "emociones negativas" que tienen por foco a otras personas: repugnancia, odio, desprecio y envidia. A diferencia de la ira, todas estas emociones se enfocan en características relativamente permanentes de la persona, y no en un acto (recordemos mi terminología: el *blanco* de la ira es una persona, pero su *foco* es el acto injusto. En los demás casos, el blanco es una persona y el foco es una característica más o menos perdurable de ésta). Por lo tanto, inmediatamente plantean una pregunta que la ira en sí y por sí misma no: ¿acaso es apropiado en alguna ocasión sentir fuertes emociones negativas hacia las características perdurables de una persona? Como se verá, en un inicio estas tres emociones son fáciles de distinguir de la ira, pero la distinción se difumina cuando la ira es del tipo que se enfoca en el estatus.

La *repugnancia* es una fuerte aversión a aspectos del cuerpo que se consideran "recordatorios animales", es decir, aspectos de nosotros que nos recuerdan que somos mortales y que somos animales. Sus objetos primarios son las heces y otros fluidos corporales, así como la descomposición (en especial el cadáver) y los animales o insectos que rezuman, son babosos, apestosos o tienen, de algún otro modo, reminiscencias de los fluidos corporales odiados.[81] La idea nuclear en la repugnancia es la contaminación (potencial) mediante el contacto o la ingesta: si incorporo lo bajo, me rebaja. En una fase secundaria, las propiedades de la repugnancia se proyectan a grupos de humanos que en realidad no tienen esas propiedades: las minorías raciales, sexuales, religiosas o de casta se presentan como hiperanimales o hipercorporales, y se dice luego que contaminan con base en que (supuestamente) son apestosas, están llenas de gérmenes, etc. Las sociedades idean luego rituales extraordinarios para evitar la contaminación, para controlar así la frontera entre el grupo dominante y el animal al rehusarse a compartir la comida, las albercas, los bebederos o a tener relaciones sexuales con aquellos que se expulsan como si fueran animales sustitutos.

Por consiguiente, tanto la repugnancia como la ira involucran fuertes tendencias de

aversión dirigidas hacia un blanco. La repugnancia no contiene exactamente la idea de un acto injusto, pero la culpa suele meterse a hurtadillas: se siente resentimiento hacia la persona o el grupo contaminante por atreverse a reclamar espacio o por contactar a la persona o el grupo que se aísla. No obstante, incluso cuando la repugnancia y la ira se acercan de este modo, la repugnancia está cargada de fantasías por completo, de un modo que la ira no. Con frecuencia la ira puede estar *bien fundada:* con este término me refiero a que todos sus elementos son correctos a excepción del deseo de venganza. En verdad ocurrió un acto injusto, el perpetrador en verdad cometió el acto y éste es tan importante como piensa la persona que experimenta ira. Por el contrario, la repugnancia está cargada de una fantasía desde el inicio. La idea central es: "Si evito el contacto con estos recordatorios animales, me protegeré de ser un animal o convertirme en uno". Por supuesto que lo anterior carece de sentido, pero se trata de un tipo de sinsentido que ha sido muy importante para las personas en muchas épocas y muchos lugares. Por consiguiente, la repugnancia resulta sospechosa como categoría completa de un modo que no lo es la ira: sin duda se relaciona con creencias falsas ("No soy un animal", "No excreto ni huelo", "Sólo *esas* personas tienen cuerpos animales apestosos"). La ira puede contener creencias verdaderas, hasta que se llega al punto de la idea de venganza.

Ya que la repugnancia se enfoca en la persona y no en el acto negativo, su tendencia a la acción también difiere de la ira: la persona que siente repugnancia busca separación y no represalias ni retribución; si bien en muchas ocasiones esta separación puede incluir hostilidad y coacción (como en los regímenes del *apartheid* o de Jim Crow en los Estados Unidos), con lo que se infiltra en la severidad de las instituciones penales asociadas con la ira.

A pesar de estas referencias, la repugnancia y la ira tienen mucho en común cuando la ira es del tipo que se enfoca en el estatus. La ira que se dirige hacia la transición (ira racional, la llamaremos) se enfoca en un acto negativo y busca rectificación de una manera que promueva el bien social. Por el contrario, la ira enfocada en el estatus reacciona a un "ultraje" o daño del yo y busca disminuir o rebajar al (supuesto) perpetrador —*no,* obsérvese, su acto— con el fin de corregir el equilibrio. Este tipo común de ira es cercano a la repugnancia. Considera a la otra persona como un malhechor, no como una cucaracha o un bicho, pero en la medida en que desea el "ultraje" del otro suele contener su representación como alguien bajo o vulgar, por lo que su enfoque cambia imperceptiblemente del acto a la persona. Por lo tanto, la repugnancia y la ira proyectivas se vuelven muy difíciles de desentrañar. Por un lado, la repugnancia, si bien se dirige hacia una persona, suele desatarse a causa de supuestos actos injustos: la sodomía es un sustituto catalizador de lo que algunos encuentran desagradable en los homosexuales.[82] Por otro lado, en la medida en que la ira busca rebajar, suele tomar una forma más general de ultraje de las características relativamente

estables de una persona y no un ultraje temporal de la persona con base en el acto injusto (los criminales se convierten en un subgrupo despreciado y en objetos de repugnancia). Por consiguiente, la distinción entre repugnancia e ira, que en un inicio parecía clara, resulta no serlo en lo más mínimo, en los casos en que la ira en cuestión pertenece al tipo que se enfoca en el estatus.

El *odio* es otra emoción negativa que se enfoca en la totalidad de la persona más que en un solo acto. Si bien la ira se dirige a una persona, su foco está en un acto, y cuando se desecha dicho acto de algún modo, se puede esperar que la ira desaparezca. Por el contrario, el odio es global, y si incluye actos, se debe simplemente a que todo lo relacionado con esa persona se considera bajo una luz negativa. Como señala Aristóteles, lo único que realmente puede satisfacer el odio es que la persona deje de existir.[83] Si pensamos que siempre es malo sentir odio —una actitud intensamente negativa hacia todo el ser de otra persona—, no es necesario que pensemos esto de la ira, que es absolutamente compatible con que una persona nos agrade o incluso con que la amemos.

Sin embargo, una vez más, las cosas no son tan sencillas. La ira de transición carece prácticamente de elementos en común con el odio: ve hacia el futuro por el bien de todos. La ira de una persona que pasa por la transición, enfocada en un acto y que tiene el bien social por meta, también se puede distinguir fácilmente del odio. La persona desea que la injusticia se detenga, pero puede seguir amando a la otra persona y desearle el bien. No obstante, en el momento en que el deseo de venganza entra en escena las cosas se complican; el deseo de venganza parece un tipo de odio a la persona, pues resulta claro que no se trata de un acto reparativo constructivo.[84] Asimismo, si la persona elige el camino del estatus, la distinción también se disipa: busca hacer menos o humillar a la persona, y ese proyecto fácilmente se transforma en una actitud negativa hacia ésta y no sólo hacia un hecho. Las personas que desean socavar a los otros suelen desear que esto dure.

El *desprecio* es otra "actitud reactiva" que se asocia frecuentemente con la ira. En su origen, nuevamente, las dos emociones parecen distintas. El desprecio es una actitud que considera a otra persona como baja o vulgar, por lo regular a partir de una o varias características perdurables de las que se considera culpable a la persona.[85] Presenta a "su objeto como algo bajo en el sentido en que está en un grado inferior en valor como persona, en virtud de que no llega a cumplir con algún ideal interpersonal legítimo de la persona".[86] Por supuesto que el ideal puede o no ser verdaderamente legítimo y la persona puede o no incumplirlo verdaderamente. En muchos casos el desprecio no se dirige a fallos de carácter ético, sino, en su lugar, a una falta de reconocimiento social, riqueza o posición. Por consiguiente la imputación de culpabilidad (que distingue el desprecio de la lástima condescendiente) suele ser un error: las personas suelen culpar a los pobres de su pobreza, pues piensan que es un signo de pereza y los desprecian por

esa razón. No obstante, parecería que estamos en lo correcto al afirmar que el desprecio suele incluir la idea, correcta o incorrecta, de que la persona es culpable de las características que son el foco del desprecio, incluso si sólo son manifestaciones de debilidad por las que la persona en realidad no es responsable.

Por consiguiente, el desprecio se parece a la ira en que ambos tienen un foco y un blanco: su foco es una o varias características y su blanco es la persona que se considera baja a causa de esas características. En ambos casos, el blanco es una persona, pero el foco de la ira es un acto y el del desprecio es una o varias características relativamente estables.

Podemos hacer a un lado la interesante pregunta de si el desprecio hacia otra persona tiene alguna vez una justificación moral[87] (un asunto importante es que con frecuencia el desprecio subestima la fragilidad humana y la dificultad de desarrollar buenas características en un mundo imperfecto). Lo que ahora podemos observar es que, con el desprecio al igual que con la ira, resulta fácil distinguir entre las dos emociones cuando se trata de ira de transición o de ira que lleva hacia la transición. En ambos casos la ira no tiene nada que ver con una gradación baja de la persona, sino que se enfoca en el acto y, en última instancia, busca el bien futuro. Resulta relativamente fácil distinguir el desprecio de la ira que toma el camino de la venganza, pues el desprecio carece de la idea de venganza y no parece tener una tendencia a la acción que se asocie con ella (por consiguiente puede haber una suerte de ira de carácter que trataría toda la formación del yo de una persona como un acto injusto, pero seguiría siendo diferente del desprecio).

La distinción resulta mucho menos sencilla cuando se considera la ira enfocada en el estatus, misma que busca la degradación de una persona en represalia por el ultraje infligido al yo a causa de un acto. Aun así, existe una diferencia en la dinámica. En el desprecio, el punto de partida es la supuesta bajeza de la persona: se piensa que la persona carece de alguna característica positiva, ya sea moral o social. En comparación, en la ira que se enfoca en el estatus, la actitud negativa responde a algo sobre uno mismo —el rebajamiento que supuestamente infligió el acto en que se enfoca la ira— y luego la emoción busca poner el foco de la emoción, una persona, en una posición inferior. Ciertamente en un inicio no se cree que la persona sea baja en lo más mínimo, sino poderosa y con la capacidad de infligir dolor. Por lo que las dos emociones terminan en el mismo lugar, por decirlo de algún modo, pero gracias a una dinámica muy distinta.

La *envidia* y su pariente cercano, los *celos,* son similares a la ira en que son emociones negativas dirigidas hacia una o varias personas.[88] La envidia es una emoción dolorosa que se enfoca en la buena fortuna de otros o en sus ventajas, y las compara con su situación desfavorable. Incluye un rival y uno o varios bienes que se valoran como importantes; el que siente envidia experimenta dolor a causa de que su rival posee esas cosas buenas que él no tiene. Como ocurre con la ira, es necesario considerar que las

cosas buenas son importantes no en una manera abstracta o desapegada, sino para el yo y su sentido nuclear de bienestar.[89] Si bien la envidia, a diferencia de la ira, no se relaciona con la idea de un acto injusto, sí suele incluir algún tipo de hostilidad hacia el rival afortunado: quien siente envidia desea lo que tiene su rival y por consiguiente tiene mala voluntad hacia él. Si se piensa que estas ventajas se obtuvieron de modo injusto, la envidia y la ira se acercan mucho, y la envidia puede engendrar pensamientos similares de venganza, que resultan igualmente inútiles. Como ocurre con la ira, sólo cuando el foco de la envidia se encuentra únicamente en la posición relativa y no en ninguna otra ventaja tangible, la venganza puede mejorar realmente la situación del envidioso; ese enfoque narrativo tiene problemas normativos similares a los de la ira. Un enfoque en la posición relativa resulta extremadamente común en la envidia. De hecho, dos psicólogos que produjeron un buen estudio sistemático de la emoción terminaron por definirla a partir de bienes posicionales: "El objeto de la envidia es la 'superioridad' o la 'no inferioridad' en referencia a un grupo o un individuo".[90]

Los celos son similares a la envidia: ambos contienen hostilidad hacia un rival en relación con la posesión o el disfrute de un bien valioso. Sin embargo, los celos suelen estar relacionados con el miedo a una pérdida específica (por lo regular, aunque no siempre, una pérdida de atención personal o amor) y, por consiguiente, con la protección de los bienes y las relaciones más preciados para el yo. Su foco está en el rival que se considera una amenaza potencial del yo. Si bien hasta el momento puede no haber ningún acto injusto (conocido), los celos pueden transformarse en ira hacia el rival por intentar (supuestamente) dicho acto. Los deseos de venganza y las acciones vengativas son el resultado usual. A diferencia de la envidia, los celos rara vez se relacionan con la posición relativa en sí misma: típicamente se enfocan en bienes importantes; ésa es la razón por la que son tan difíciles de satisfacer, pues la seguridad en torno a los bienes importantes casi nunca puede alcanzarse.[91]

Esta breve exploración nos hace saber que la ira es una emoción distinta, pero que es difícil distinguirla de algunas otras, en especial cuando toma lo que he llamado el *camino del estatus.* La ira tiene algo a su favor: puede estar, según he dicho, *bien fundada;* la repugnancia no. Sin embargo, el deseo de venganza que la caracteriza (mismo que comparte con la envidia y los celos, pero no con la aflicción) resulta profundamente problemático. Debemos tener estas sutiles distinciones en mente conforme avanzamos.

El portero de la ira: el temperamento gentil

¿Cómo podría alguien ser menos propenso a los errores de la fantasía de venganza y la obsesión de estatus y ser más propenso a la transición? Adam Smith ofrece una propuesta muy útil, y la discusión de Aristóteles en torno a la ira y la virtud asociada al "temperamento gentil" ofrece otras dos.[92] Todas estas variantes opinan que evitar la ira requiere estar menos enfrascado en las heridas narcisistas del yo.

En términos generales, el procedimiento de Smith es entender el grado adecuado de cualquier pasión al imaginar la respuesta de un "espectador imparcial" que no esté relacionado personalmente con los acontecimientos. Esta estrategia, afirma, es particularmente necesaria en el caso de la ira, que más que la mayoría "debe siempre reducirse a un nivel mucho más bajo que aquél al que su naturaleza indisciplinada lo eleva".[93] El espectador, según argumenta, aun sentirá ira cuando contemple los daños que se cometen contra otra persona, pero esta ira será templada, primero, por la distancia y la no participación y, después, de modo interesante, porque debe considerar la situación de la persona contra la que se dirige la ira, y esta consideración del otro bloqueará las exigencias de venganza.

En otras palabras, cuando salimos de la confusión personal narcisista, contamos con dos tipos de ayuda: primero, no tenemos el prejuicio inherente de pensar que todo trata "sobre mí" y, segundo, debemos considerar el bienestar de todos, no sólo de la parte aquejada. Por lo tanto, el espectador imparcial de Smith es una estrategia que promueve la transición de una atadura excesiva con el yo a un interés social amplio. Se trata de una estrategia imperfecta: como observamos, las personas pueden invertir su yo en el sufrimiento de sus amigos o incluso en causas generales. No obstante, la idea de Smith es correcta: como un protoutilitario, se mueve del interés en la frágil gradación del yo hacia una preocupación social más general y constructiva.

Aristóteles hace una sugerencia complementaria: evitamos la ira inapropiada por medio del pensamiento posicional, al asumir el punto de vista de la persona que nos ha ofendido. Mi opinión de que la ira común siempre es normativamente inapropiada no es compatible con la de Aristóteles; sin embargo, efectivamente piensa que el error suele estar en demasiada ira o en que sea demasiado frecuente y no en que sea excesivamente poca. Por lo tanto, otorga a la disposición virtuosa un nombre que sugiere extremadamente poca ira: "gentileza" (*praotēs*).[94] El sello distintivo del *praotēs* son buenas razones: la persona de temperamento gentil "quiere estar serena y no se deja llevar por la pasión, sino encolerizarse en la manera y por los motivos y por el tiempo que la razón ordene".[95] Tampoco tiene miedo a que se le desapruebe a causa de esto:

"Pero parece, más bien, pecar por defecto, ya que la persona de temperamento gentil no es vengativa, sino, por el contrario, es empática [*syggnōmē*]".[96]

Por lo tanto, Aristóteles dice que es poco probable que una persona que ve las cosas desde el punto de vista de los otros y entiende lo que experimentan desee vengarse. ¿Cuál es la relación? En primer lugar, este tipo de desplazamiento mental puede desterrar algunos errores en torno a la culpa: quizá seamos capaces de ver que esa persona fue negligente o incluso sólo estaba equivocada y no era absolutamente culpable.[97] Quizá incluso seamos capaces de apreciar factores de mitigación como coerción de varios tipos o la presión generada por obligaciones en conflicto. Dichos descubrimientos pueden evitar que la ira siquiera llegue a formarse. Este punto se vincula con la observación de Aristóteles en torno a buenas razones: la imaginación participativa nos ayuda a descubrir qué razones son buenas y cuáles no, así como qué tan fuertes son en realidad.

No obstante, incluso si la ira resulta estar fundada en hechos, tomarse el tiempo de ver las cosas desde la perspectiva de la otra persona puede bloquear o contrarrestar potencialmente los dos errores que descubrimos en la ira. En primer lugar nos hace pensar con detenimiento en la venganza y en lo que puede —o no— lograr. Pensar en cómo la otra persona es aplastada por las represalias nos hace preguntarnos si eso realmente genera algún bien, y así podemos también empezar a ver el error de este tipo conocido de pensamiento mágico. En segundo lugar, el desplazamiento también contrarresta la tendencia narcisista a enfocarse en la situación propia, con lo que ayuda a la transición. La empatía guía la ira en la dirección de un enfoque equilibrado en el daño y la corrección del mismo, en vez de en el ultraje personal y su vínculo con la venganza. La venganza se vuelve mucho más fácil gracias a un estado mental que considera a la otra persona como un simple obstáculo de nuestro estatus, una cosa. El entendimiento empático guía ya el pensamiento en dirección del bien social general.

Asimismo, ya que vamos en esa dirección, podríamos señalar que el entendimiento empático hace mucho más fácil llegar ahí. Cuando puedes entender a tus adversarios, tienes mayores probabilidades de concebir proyectos constructivos que los incluyan, un tema que se discutirá en el capítulo VII en relación con la carrera de Nelson Mandela.

La otra aportación valiosa de Aristóteles se relaciona con la importancia del temperamento ligero y juguetón. En la *Retórica* observa: "los que están en una disposición contraria a las que producen ira, es evidente, que están calmos, como ocurre, por ejemplo, en el juego, en la risa, en la fiesta, en el éxito, en la feliz realización de una empresa, en la sobreabundancia y, en general, en [cualquier situación de] ausencia de pesar, de placer no insolente y de honrada esperanza".[98] Estos comentarios no cuentan con una explicación, pero detengámonos en ellos. ¿Por qué las personas en estas condiciones tendrían una menor inclinación a la ira inapropiada?[99] Según resulta, todas

las condiciones que se nombran llevan a una disminución en el énfasis puesto en la vulnerabilidad narcisista. He sugerido que las personas suelen aferrarse a las fantasías de ira y venganza con el fin de salir de una condición intolerable de vulnerabilidad e impotencia. No es probable que las personas que se sienten como si tuvieran un propósito o fueran exitosas, o estuvieran satisfechas, tomen un contratiempo como un tipo aterrador de impotencia. Ocurre de igual modo con quienes están libres del dolor o disfrutan de algún placer no dañino (recuérdese la preocupación de King de que la desesperación llevaría a represalias violentas). Cuando alguien ve el futuro con una "honrada esperanza", con la que Aristóteles pareciera referirse a la esperanza característica de una persona decente o desinteresada (y, por lo tanto, no con la esperanza de pisotear a los demás), es menos vulnerable a los deseos de venganza o a la ansiedad competitiva.

Sin embargo, ¿qué hay del juego o la risa? Ésos parecen ser los elementos más oscuros de la lista; no obstante, quizá sean los más reveladores. En primer lugar, ¿a qué se refiere con "en el juego" *(en paidai)*? Sin duda Aristóteles no puede referirse a deportes competitivos, en los que las personas son sumamente propensas a la ira (y esto es un elemento de la sociedad y la filosofía griegas, no sólo una cuestión moderna).[100] *Paidiá* no se refiere a una competencia atlética, sino a una suerte de actividad relajada y juguetona, de la que los juegos infantiles *(paides)* son un ejemplo. Al unirlo con la risa, nos da un indicador de un subgrupo de actividades juguetonas que tiene en mente. Cuando el yo juega, cuando juguetea (y *paidiá* suele ponerse en contraste con lo serio), tiene una forma de no tomarse demasiado en serio; en dicha condición, el yo se lleva más ligero y los desaires parecen menores. El juego también es una manera de tratar la ansiedad y la impotencia: de niños aprendemos a manejar miedos que son potencialmente agotadores, por medio del teatro y los juegos. En vez de sujetar a otras personas y pedirles que mitiguen su terror, la persona que juega está relajada, confía en el mundo y es capaz de permitir que otras personas existan como son. El juego ayuda tanto con la ira vengativa como con la de estatus: las personas que juegan tienen menos posibilidades de enfocarse de modo rígido en su posición y también tienen menor probabilidad de necesitar el inútil proyecto de la venganza para mitigar su ansiedad.

Aristóteles no es Donald Winnicott: no tiene una teoría del juego.[101] No obstante, tiene un entendimiento que nos conduce en la dirección de Winnicott: el juego es un conjunto de estratagemas con las cuales se fortalece lo suficiente el yo para vivir en un mundo con otros. Esta idea encaja con el concepto de la transición, pues, como dije, la ira en una persona sana sabe reírse de sí misma para dejar de existir. Si uno ya se encuentra en un estado mental que esté preparado para tomarse de modo ligero e incluso para reírse de sí mismo, la transición ya está al alcance de la mano.

¿Cuál es el punto de hablar de modo normativo sobre la ira? Si en verdad se trata de

una tendencia arraigada que es un vestigio de nuestra prehistoria evolutiva, ¿qué uso posible tiene esta crítica? Según creo, el uso es triple. En primer lugar, incluso las tendencias que no pueden alterarse pueden ponerse entre paréntesis como fuentes para las políticas públicas. Por consiguiente, la psicología conductual, al señalar ciertas peculiaridades de la mente humana, nos permite verlas como lo que son, simples peculiaridades, y pensar en modos más racionales de construir políticas. Por ejemplo, si entendemos que las personas tienen una tendencia a lo que los psicólogos llaman "disponibilidad heurística", es decir, a pensar en un solo ejemplo destacado y juzgar otros casos a la luz de éste, veremos que algún tipo de análisis desapegado de costos y beneficios debería equilibrar las intuiciones en torno al riesgo. O, como he argumentado en torno a la repugnancia, si vemos que los seres humanos tienen una fuerte tendencia a subordinar y excluir a otros al proyectar en ellos las propiedades de repugnancia (mal olor, animalidad), podemos estar atentos a los daños del estigma y la subordinación en nuestra sociedad y rechazar que las políticas públicas se basen en una emoción cuyos fundamentos deficientes se han revelado.

Sin embargo, en segundo lugar, la tendencia a sentir ira parece ser sólo parcialmente evolutiva y, al menos en parte, cultural y específica de roles. Mejor dicho, la cultura marca una diferencia en el desarrollo posterior y la expresión de la tendencia, si es que eso es. Existe una variación considerable entre culturas en torno a cómo se valora la ira: los utku se encuentran en un extremo y los griegos y romanos están mucho más cerca de ellos que de los estadunidenses modernos. Dentro de una sola cultura puede haber una gran variación, como señalamos en relación con el género. Algunas subculturas —los estoicos, los seguidores de Gandhi— incluso pueden desviarse de un patrón cultural más amplio. Al observar esta elasticidad, podemos disponernos a educar a los niños para que emulen modelos que nos parezcan buenos y racionales.

Por último, el cambio personal es posible, incluso como adulto. Séneca describe el autoexamen paciente del que trabaja por las noches en su ira. Si no declara un éxito absoluto, al menos hace ciertos progresos. Quizá más tiempo para examinarse permitiría aun más progresos. Nelson Mandela asegura que logró mucho durante los 27 años que pasó en la cárcel. Afortunadamente, la mayoría de nosotros no pasaremos periodos tan largos de soledad e inactividad, pero eso no significa que no pueda haber progresos.

[1] Peter F. Strawson, "Freedom and Resentment", en *Studies in the Philosophy of Thought and Action,* Oxford University Press, Oxford, 1968. Strawson no dice que el resentimiento sea una emoción y no lo identifica como un tipo de ira, aunque sí lo trata como algo que se puede "sentir". Simplemente no le interesan las emociones como categoría filosófica. No obstante, R. Jay Wallace, al resumir las opiniones de Strawson, efectivamente trata las "actitudes reactivas" como emociones: "En la opinión de P. F. Strawson, emociones como la culpa, el resentimiento y la indignación —lo que Strawson llama las actitudes reactivas— proporcionan la clave para entender la responsabilidad moral y sus condiciones". Véase R. Jay Wallace, *Responsibility and the Moral Sentiments,* Harvard University Press, Cambridge, 1994, p. 18. Creo que Wallace está en lo cierto sobre Strawson, pero este problema interpretativo no desempeña papel alguno en mi argumentación. Sobre mi opinión en torno a la relación entre resentimiento e ira, véase apéndice C.

[2] Véase, *e. g.,* Pamela Hieronymi, "Articulating an Uncompromising Forgiveness", *Philosophy and Phenomenological Research,* vol. 62, 2001, pp. 539-555.

[3] Véase Danielle Allen, *The World of Prometheus,* Princeton University Press, Princeton, 2000, y Danielle Allen, "Democratic Dis-Ease. Of Anger and the Troubling Nature of Punishment", en Susan Bandes (coord.), *The Passions of Law,* New York University Press, Nueva York, 1999.

[4] Véase Gregory Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher,* Cambridge University Press, Nueva York, 1991.

[5] Joseph Butler, *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel,* Hilliard and Brown, Cambridge, 1827, ed. en línea: http://anglicanhistory.org/butler/rolls/

[6] Véase Śāntideva, *The Bodhicaryavatara,* trad. Kate Crosby y Andrew Skilton, Oxford University Press, Oxford, 1995, pp. 45-62 [*Camino al despertar. Introducción al camino del bodisatva,* trad. Luis O. Gómez Rodríguez, Siruela, Madrid, 2012, pp. 57-67].

[7] Peter F. Strawson, "Freedom and Resentment", *op. cit.* Strawson menciona elementos entre los que se cuentan el resentimiento, la indignación, la gratitud y la "desaprobación moral" (p. 87 y otras). Sin embargo, no los define ni investiga su estructura interna.

[8] R. Jay Wallace, *Responsibility and…, op. cit.*

[9] Por lo tanto, una valiosa discusión reciente en torno a la terapia en las cárceles que vincula las discusiones en torno a la culpa y la responsabilidad menciona una larga lista de "actitudes y emociones hostiles y negativas que son respuestas típicamente humanas a la culpabilidad: […] por ejemplo, el odio, la ira, el resentimiento, la indignación, la repugnancia, la desaprobación, el desprecio y el desdén". Nicola Lacey y Hanna Pickard, "From the Consulting Room to the Court Room? Taking the Clinical Model of Responsibility without Blame into the Legal Realm", *Oxford Journal of Legal Studies,* 2012, p. 3. De modo similar Pamela Hieronymi ("Articulating an Uncompromising Forgiveness", *op. cit.)* pone énfasis en la importancia de estudiar emociones específicas antes de abordar el tema del perdón, aunque en realidad no lo hace: no analiza minuciosamente elementos diferentes en la ira ni la diferencia de otras actitudes reactivas.

[10] En especial Richard Lazarus, *Emotion and Adaptation,* Oxford University Press, Nueva York, 1991; James Averill, *Anger and Aggression,* Springer Verlag, Nueva York, 1982, y Carol Tavris, *Anger. The Misunderstood Emotion,* Simon and Schuster, Nueva York, 1982. Véase *infra.*

[11] Para una visión general de las emociones que he defendido en obras previas, véase apéndice A.

[12] Presento este término en Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions,* Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, 2001 [*Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones,* trad. Araceli Maira, Paidós, Barcelona, 2008].

[13] Véase Daniel C. Batson, *Altruism in Humans,* Oxford University Press, Nueva York, 2011; Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments,* eds. D. D. Raphael y A. L. Macfie, Liberty Classics, Indianápolis, 1982 [*La teoría de los sentimientos morales,* trad. Carlos Rodríguez Braun, Alianza, Madrid, 2004], cuando discute el terremoto en China y la reacción de un "hombre de humanidad" en Europa. Discuto este asunto en Martha C. Nussbaum, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice,* Harvard University Press, Cambridge, 2013, caps. 6, 9 y 10 [*Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?,* Paidós, Barcelona, 2014].

[14] Richard Lazarus, *Emotion and Adaptation, op. cit*.

[15] Lo que significa que son señales de cambios neuroquímicos en el cerebro.

[16] Sobre todas estas aseveraciones, véase Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought…, op. cit.,* caps. 1 y 2. [*Paisajes del pensamiento…, op. cit.*].

[17] El proyecto de Aristóteles es mostrar a los oradores cuál es el contenido distintivo de la ira, con el fin de ayudarlos a aprender cómo producirla o eliminarla. Por consiguiente, la totalidad de su procedimiento asume que la ira se compone, en buena medida, de estimaciones cognitivas; el orador no incendia el corazón de las personas.

[18] Aristóteles, *Rhetoric,* 1378a31-33 [*Retórica,* en *Obras,* vol. 2, trad. Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 2011, pp. 697-698].

[19] En este punto sigo versiones posteriores de la definición de Aristóteles, que sustituyen el daño injusto por el ultraje, algo que me parece demasiado estrecho; véase *infra.*

[20] Este entendimiento puede ser rudimentario. La investigación de Paul Bloom demuestra que bebés de hasta un año de edad tienen un sentido incipiente del juego limpio y una aprobación rudimentaria de la retribución. Véase Paul Bloom, *Just Babies. The Origins of Good and Evil,* Crown, Nueva York, 2013, y apéndice C.

[21] Richard Lazarus, *Emotion and Adaptation, op. cit*., p. 219.

[22] Hans Friedrich August von Arnim (coord.), *Stoicorum veterum fragmenta,* Teubner, Stuttgart, 1964, III.478. *Cf.* Richard Lazarus, *Emotion and Adaptation, op. cit*., p. 224.

[23] Ciertamente pareciera tratarse de un fenómeno masculino, al menos en este estudio. También es posible que las mujeres que reaccionaron con enojo no hayan pateado la máquina con suficiente fuerza como para derribarla. Quizá no querían arruinar sus zapatos.

[24] Carol Tavris, *Anger…, op. cit.,* p. 164, *cf.* p. 72. Véase también James Averill, *Anger and Aggression, op. cit.,* p. 166.

[25] Joseph Butler, *Fifteen Sermons Preached…, op. cit.*

[26] Además, si aceptamos las ideas psicoanalíticas en torno a la omnipotencia infantil del tipo expresado por Freud en "Su majestad, el bebé", podemos ir más allá: el niño espera que se le atienda y ser el centro del mundo, y considera que cualquier desviación de dicho estado de las cosas es un daño injusto. En otras palabras, la existencia real y completa de otras personas, con vidas propias y no sólo como esclavos del bebé, es por sí misma un daño injusto: un problema terrible para el desarrollo humano.

[27] Véase apéndice C.

[28] Séneca, *De ira,* I.2 [*Sobre la ira* en *Diálogos,* trad. Juan Mariné Isidro, Gredos, Madrid, 2001, i.2, pp. 35-37]. Desafortunadamente falta algo en esta parte de la obra, algo que los traductores suelen solucionar a partir de citas de esta obra en autores cristianos posteriores. Pareciera que Séneca menciona varias definiciones filosóficas comunes en vez de proporcionar una propia.

[29] Hans Friedrich August von Arnim (coord.), *Stoicorum veterum…, op. cit.,* III.397; en griego, ē*dikēkénai dokoúntos,* en latín *quid videatur laesisse iniuria.* Sobre este cambio, véase William V. Harriss, *Restraining Rage.*

The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity, Harvard University Press, Cambridge, 2001, p. 61.

30 Ponencia de Rashida Manjoo, relatora especial de las Naciones Unidas sobre Violencia contra las Mujeres, University of Chicago Law School, 14 de mayo de 2013.

31 Véase Anushay Hossain, "Femicide in Italy. Domestic Violence Still Persists Despite New Laws", *Forbes,* World Views, 26 de agosto de 2013.

32 Véase, *e. g.,* Carol Tavris, *Anger…, op. cit.,* pp. 72 y 94.

33 Richard Lazarus, *Emotion and Adaptation, op. cit*., p. 221. Véase Carol Tavris, *Anger…, op. cit.,* pp. 152-153.

34 Véase también Richard Lazarus, *Emotion and Adaptation, op. cit*., p. 225. Lazarus argumenta que esta meta es esencial para diferenciar la ira de la ansiedad.

35 Sobre diferentes explicaciones de la compasión en esta tradición, véase Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought…, op. cit.,* cap. 6 [*Paisajes del pensamiento…, op. cit.,* cap. 6].

36 Oí esta entrevista mientras me encontraba en el gimnasio y lejos de casa, por lo que no puedo documentarla. Pero sí ocurrió. El asesinato del padre de Jordan ocurrió en 1993. Se condenó a un sospechoso, Daniel Andre Green, en 1996 y se le dio cadena perpetua. (El jurado optó por no asignar la pena de muerte. Un segundo sospechoso, Larry Demery, accedió a un trato si se declaraba culpable a cambio de un testimonio que implicara a Green. Demery podrá acceder a una fianza en 2016). En abril de 2015 Green solicitó un nuevo juicio, afirmando que se había presentado evidencia falsa durante el juicio original. Una auditoría del FBI descubrió que el State Bureau of Investigation se había equivocado en un total de 190 casos al llevar a cabo pruebas de análisis de sangre; este caso era uno de ellos.

37 Véase una crítica similar de la venganza en Thom Brooks, *Punishment,* Routledge, Nueva York-Abingdon, 2012.

38 Sobre esto, véase J. L. Mackie, "Mortality and the Retributive Emotions", *Criminal Justice Ethics,* vol. 1, 1982, pp. 3-10. Mackie está de acuerdo con mi aseveración de que el pensamiento vengativo no tiene sentido y llama a esto la "paradoja de la retribución". La investigación de Bloom (*Just Babies…, op. cit)*. con niños pequeños busca mostrar que la idea de juego limpio está presente en infantes menores de un año, aunque lo que en realidad muestra es que dichos infantes disfrutan ver cómo alguien recibe un castigo doloroso cuando ha hecho algo injusto (por ejemplo, quitarle algo a alguien), por lo que muestra el carácter profundamente arraigado de las ideas de venganza del tipo ojo por ojo, así como las de juego limpio.

39 Véase Blackey Vermeule, *Why Do We Care about Literary Characters?,* Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2011, una explicación darwiniana de nuestro interés en ciertos patrones narrativos.

40 *Cf.* J. L. Mackie, "Mortality…", *op. cit.,* p. 5: "Debería resultar claro que el acto injusto pasado, sólo por el hecho de ser pasado, no se puede anular […] El castigo puede pisotear al criminal, pero no elimina el crimen".

41 Véase el análisis similar que lleva a cabo Jeffrie Murphy en "Forgiveness and Resentment", en Jean Hampton y Jeffrie Murphy, *Forgiveness and Mercy,* Cambridge University Press, Nueva York, 1988, cap. 1, y en otros escritos del autor sobre el tema.

42 Jean Hampton y Jeffrie Murphy, *Forgiveness and Mercy, op. cit.,* pp. 54-59.

43 James Averill (*Anger and Aggression, op. cit.,* p. 177) informa sobre una investigación en la que se preguntó a los sujetos por sus motivos para enojarse. Las dos respuestas más comunes fueron "para afirmar tu autoridad" y "para desquitarse o vengarse con el instigador".

44 Sobre mi opinión en torno al concepto de dignidad y su papel político, véase Martha C. Nussbaum, "Human Dignity and Political Entitlement", *Human Dignity and Bioethics. Essays Commissioned by the President's*

Council on Bioethics, Washington D. C., 2008, pp. 351-380, resumida en Martha C. Nussbaum, *Creating Capabilities. The Human Development Approach,* Harvard University Press, Harvard, 2010 [*Crear capacidades humanas. Propuesta para el desarrollo humano,* trad. Albino Santos Mosquera, Paidós, Barcelona, 2012].

[45] Cuando los estoicos afirmaron que los animales no son racionales, sus opositores señalaron que un perro ingenioso que supuestamente había pertenecido a Crisipo se encontró con que el camino se dividía en tres cuando perseguía a un conejo. Olfateó el primer camino; no había rastro. Olfateó el segundo; no había rastro. Sin olfatear más, se fue galopando por el tercer camino, con lo que mostraba, según decían, que había dominado el silogismo deductivo. Ángela puede ser como ese perro, pero según la he imaginado aquí, no es tan inteligente, pues recorre la mitad del segundo camino antes de regresar.

[46] Sobre la construcción cultural de la idea de cierre y su subsiguiente realidad psíquica, véase Susan Bandes, “Share your Grief but not your Anger. Victims and the Expression of Emotion in Criminal Justice”, en J. Smith y C. Abell (coords.), *The Expression of Emotion. Philosophical, Psychological and Legal Perspectives,* Cambridge University Press, Cambridge, 2016, pp. 263-286.

[47] Tomo esta idea de la descripción de John Harsanyi, “Morality and the Theory of Rational Behavior”, en Amartya Sen y Bernard Williams, *Utilitarianism and Beyond,* Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 29-62.

[48] Mi aseveración no es que el retribucionismo siempre se relacione con el estatus. Como se esclarecerá en el capítulo VI, creo que el retribucionismo sufre del segundo problema y no del primero. Sin embargo, aquí también la opción correcta es enfocarse en el bienestar futuro.

[49] Butler insiste en que “nunca debe hacerse uso de [la ira] a no ser que sea con el fin de producir un bien mayor”.

[50] Con lo que quiero decir racional y constructiva.

[51] Un análisis más detenido de éste se encuentra en Martha C. Nussbaum, *Political Emotions…, op. cit.* [*Emociones políticas…, op. cit.*]. El texto del discurso se puede encontrar en línea en http://www.americanrhetoric.com/speeches/mlkhaveadream.htm [versión en español: https://www.marxists.org/espanol/king/1963/agosto28.htm].

[52] A lo largo de todo el discurso King regresa en varias ocasiones a las injusticias que han sufrido los afroamericanos, pero no se permite caer en el pensamiento vengativo. Sigue viendo hacia delante.

[53] En la trama más amplia de la serie, McCord en verdad es un bienestarista que soporta la ignominia personal para evitar revelaciones que, según cree, podrían iniciar una guerra entre los Estados Unidos y los apaches.

[54] Joseph Butler, *Fifteen Sermons Preached…, op. cit.,* sermón VIII>.

[55] Véase Paul Bloom, *Just Babies…, op. cit.*

[56] Véase Jean Hampton y Jeffrie Murphy, *Forgiveness and Mercy, op. cit.,* p. 58.

[57] Estoy en deuda con Charles Larmore y Paul Guyer por estos ejemplos.

[58] Véase Séneca, *De ira,* en particular I.12 [*Sobre la ira,* en Séneca, *op. cit.,* pp. 49-50].

[59] Joseph Butler considera, en buena medida, motivacional el papel de la ira; véase Joseph Butler, *Fifteen Sermons Preached…, op. cit.,* sermón VIII>. Argumenta que por sí sola la compasión volvería la “ejecución de justicia extremadamente difícil e incómoda”.

[60] Véase Adam Smith, *The Theory of…, op. cit.,* p. 35 [*La teoría de los…, op. cit.,* p. 74].

[61] Estoy en deuda por este punto con Saul Levmore.

[62] Véase Joseph Butler, *Fifteen Sermons Preached…, op. cit.,* sermón VIII>. “Ya que la perfecta bondad en la

Deidad es el principio a partir del cual se creó el universo y a partir del cual se preserva, y ya que la benevolencia general es la gran ley de la totalidad de la creación moral, se trata de una pregunta que se presenta inmediatamente, '¿Por qué implantó en el hombre un principio que pareciera ser el opuesto directo de la benevolencia?'".

[63] Véase Śāntideva, *The Bodhicaryavatara, op. cit.* [*Camino al despertar…, op. cit.*]; *supra* n. 6.

[64] Lucrecio, *De rerum natura*, I, vv. 48-9, II, vv. 650-651.

[65] Lactancio, *De ira Dei,* caps. 4-8. Como se verá, Lactancio tiene cosas más interesantes que decir en otros puntos de este tratado.

[66] Véase también William V. Harriss, *Restraining Rage…, op. cit.,* cap. 16 en relación con las luchas por reconciliar los textos bíblicos con las normas grecorromanas.

[67] Véase la excelente discusión en Moshe Halbertal y Avishai Margalit, *Idolatry,* Harvard University Press, Cambridge, 1992, cap. 1 [*Idolatría. Guerras por imágenes. Las raíces de un conflicto milenario,* trad. Margarita Mizraji, Gedisa, Barcelona, 2003].

[68] Lactancio, *De ira Dei,* cap. 16.

[69] Véase William V. Harriss, *Restraining Rage…, op. cit.,* p. 393 y notas. Harriss también muestra que las declaraciones de Pablo en torno a la ira no son del todo consistentes: en ocasiones reprocha toda la ira y en ocasiones permite cierto grado de ésta, pero insta a que sea breve.

[70] Jean Briggs, *Never in Anger. Portrait of an Eskimo Family,* Harvard University Press, Cambridge, 1970. Véase una discusión detallada en Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought…, op. cti.,* cap. 3. [*Paisajes del pensamiento…, op. cit.*].

[71] Jean Briggs, *Never in Anger…, op. cit.,* pp. 330-331.

[72] 13 de octubre de 1988; Bernard Shaw planteó la pregunta.

[73] Véase Dan Kindlon y Michael Thompson, *Raising Cain. Protecting the Emotional Life of Boys,* Ballantine Books, 1999.

[74] Véase John Condry y Sandra Condry, "Sex Differences. A Study of the Eye of the Beholder", *Child Development,* núm. 27, 1976, pp. 812-819. Existen muchos otros contrastes de interés. En el experimento, el bebé era el mismo, sólo se etiquetaba diferente.

[75] Véase Saul Levmore y Martha C. Nussbaum, *American Guy. Masculinity in American Law and Literature,* Oxford University Press, Nueva York, 2014.

[76] Véase William V. Harriss, *Restraining Rage…, op. cit.,* cap. 11.

[77] Un ejemplo típico es Cicerón, *Ad Quintum fratem,* I.1.37-40 [*Correspondencia con su hermano Quinto,* trad. Tomás Hernández Cabrera, Alianza, Madrid, 2003, pp. 109-111], discutido en William V. Harriss, *Restraining Rage…, op. cit.,* pp. 204-205. Cicerón le dice a su hermano Quinto, que entonces era gobernador de una provincia en Asia, que su reputación para el liderazgo efectivo se ve minada por su propensión evidente a la ira, lo insta a trabajar en ella y termina concluyendo que las explosiones de ira "no sólo son inconsistentes con la cultura literaria y la *humanitas,* también son perjudiciales para la dignidad del cargo imperial".

[78] Véase Dan Kindlon y Michael Thompson, *Raising Cain…, op. cit.*

[79] Una vez más, con el término desnudo *ira* me refiero a su variedad común, no al caso especial de ira de transición.

[80] Estoy en deuda con Katerina Linos por esta pregunta.

[81] Véase mi detenido análisis de la repugnancia en Martha C. Nussbaum, *Hiding from Humanity. Disgust, Shame and the Law,* Princeton University Press, Princeton, 2004, cap. 2 [*El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley,* trad. Gabriel Zadunaisky, Katz, Buenos Aires, 2006], que contiene referencias a la bibliografía psicológica y filosófica; véase también la actualización en Martha C. Nussbaum, *From Disgust to Humanity. Sexual Orientation and Constitutional Law,* Oxford University Press, Nueva York, 2010.

[82] De ahí la duradera confusión, en las leyes relacionadas con orientación sexual, entre discriminación con base en un acto y con base en una orientación.

[83] Aristóteles, *Retórica*, 1382a, 15.

[84] Por consiguiente, la distinción de Dante entre Infierno y Purgatorio pareciera algo arbitraria: si las personas se ubican en el primero a causa de un acto y en el segundo por una característica perdurable, el acto se convierte de algún modo en algo que define a la persona una vez que éste se vuelve la base del castigo eterno.

[85] El mejor tratamiento del desprecio en la bibliografía filosófica reciente se encuentra en Michelle Mason, "Contempt as a Moral Attitude", *Ethics,* núm. 113, 2003, pp. 234-272.

[86] *Ibid.,* p. 241.

[87] Éste es el punto central del excelente artículo de Mason, quien argumenta que está justificado cuando el desprecio se enfoca propiamente en un ideal legítimo y está en lo correcto en relación con la incapacidad culposa de mostrar esta característica ideal por parte de la persona.

[88] Para una discusión más extensa en torno a la envidia, véase Martha C. Nussbaum, *Political Emotions…, op. cit.,* cap. 11 [*Emociones políticas…, op. cit.,* cap. 11]. Un estudio muy minucioso se encuentra en John Rawls, *A Theory of Justice,* Harvard University Press, Cambridge, 1971, pp. 530-534 [*Teoría de la justicia,* trad. María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, pp. 479-483].

[89] Véase Richard Lazarus, *Emotion and Adaptation, op. cit.,* p. 254.

[90] Maria Miceli y Cristiano Castelfranchi, "The Envious Mind", *Cognition and Emotion,* vol. 21, 2007, pp. 449-479.

[91] La novela de Proust es uno de los desarrollos clásicos de esta idea.

[92] Analiza la ira y *la calma* en la *Retórica,* II.2-3 [*Retórica,* en *Obras,* vol. 2, trad. Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 2011, pp. 697-709], y discute la disposición virtuosa en esta área en la *Ética Nicomáquea,* iv.5 [*Ética Nicomáquea, op. cit.,* pp. 91-93]. Él nunca vinculó las dos explicaciones, pero resultan consistentes.

[93] Adam Smith, *The Theory…, op. cit.,* p. 34.

[94] Aristóteles, *Nicomachean Ethics,* 1125b26-29 [*Ética Nicomáquea,* en *Obras,* vol. 2, trad. Julio Palli Bonet, Gredos, Madrid, 2011, pp. 91-92]. La traducción de Oxford utiliza "manso" para el adjetivo y "buen temperamento" para el sustantivo, que no es terrible, pero parece demasiado general, pues no sugiere una relación particular con la ira.

[95] *Ibid.,* 1125b33-35 [*Ética…, op. cit.,* p. 92].

[96] *Ibid.,* 1126a1-3 [*Ética…, op. cit.,* p. 94]. La traducción de Oxford dice "indulgente" para *suggnomonikos.* Sin embargo, en realidad no hay garantía de esto. Véase *supra* cap. I, n. 42.

[97] David Konstan, *Before Forgiveness. The Origins of a Moral Idea,* Cambridge University Press, Nueva York-Cambridge, 2010, pone énfasis en que éste suele ser el caso con *syggnōmē.*

[98] Aristóteles, *Rhetoric,* 1380b 2-5 [*Retórica, op. cit.,* p. 707].

[99] Por supuesto que creo que toda la ira es inapropiada, pero Aristóteles no lo creía así.

[100] Véase Marco Aurelio, cuya primera lección para evitar la ira es no tener "inclinación hacia los verdes o los azules en las carreras o hacia los gladiadores muy armados o poco armados en el circo".

[101] Véase D. W. Winnicott, *Playing and Reality,* Routledge, Nueva York-Oxford, 2005 [*Realidad y juego,* trad. Floreal Mazia, Gedisa, Barcelona, 1999].

III. El perdón: una genealogía

Ingemisco tamquam reus;
culpa rubet vultus meus:
supplicanti parce, Deus.
Grito, como un reo;
la culpa enrojece mi rostro.
Perdona, Señor, a este suplicante.
Dies irae, himno del siglo XIII

Cegado por las lágrimas y por la luz de la misericordia divina, Stephen inclinó la cabeza y oyó las graves palabras de la absolución y vio la mano del sacerdote elevada sobre él en prenda de perdón.
JAMES JOYCE, *Retrato del artista adolescente,* cap. 4

Perdón y genealogía

Es momento de abordar el tema secundario: el perdón. Como ocurre con la ira, necesitamos una explicación funcional del perdón, y Charles Griswold proporcionó una admirable. El perdón, argumenta, es un proceso de dos personas que incluye la moderación de la ira y un cese de los proyectos de venganza en respuesta al cumplimiento de seis condiciones. Un candidato al perdón debe:

1. *reconocer* que es el agente responsable;
2. *repudiar* sus acciones (al reconocer su carácter negativo) y a sí mismo como autor;
3. *expresar* arrepentimiento ante la persona afectada por haberle causado este daño particular;
4. *comprometerse* con convertirse en el tipo de persona que no inflige daños y mostrar un compromiso mediante sus actos así como mediante sus palabras;
5. *mostrar* que entiende, desde la perspectiva de la persona lastimada, el daño ocasionado;
6. *ofrecer* una explicación narrativa de cómo llegó a cometer la injusticia, cómo ésta no expresa la totalidad de su persona y cómo se está volviendo digna de aprobación.[1]

Llamemos a ésta la explicación clásica con el fin de indicar su carácter central y su longevidad.[2] No obstante, a partir de ahora me referiré a él como *perdón transaccional* con el fin de compararlo con las opciones que carecen de esta estructura condicional. Como veremos, cada uno de estos elementos tiene una larga tradición judeocristiana, y en su conjunto conforman un paquete conocido. Investigar la historia de ese grupo de elementos nos permitirá entender mejor el papel moral que desempeñan y también nos ayudará a ver más claramente la manera en que algunos enfoques se alejan de éste.

En el caso de la ira, mi procedimiento fue directo: examiné los componentes de la ira, discutí su papel y, al investigar una variedad de casos, argumenté que contiene defectos e irracionalidades ocultas. Con el perdón es necesario proceder de un modo más indirecto y considerar la historia judeocristiana del concepto. ¿Por qué?

Cuando un filósofo se propone investigar un concepto al ahondar en su historia, se le advertirá inmediatamente de la *falacia genealógica.* Buscar la naturaleza de algo al observar sus orígenes suele pensarse como una manera poco confiable de observar algo. Con frecuencia esta advertencia resulta sabia. Por ejemplo, podemos entender algunas características de la psicología humana al observar sus orígenes evolutivos, pero más nos

vale no creer que éstos nos proporcionan un entendimiento completo. En la ley constitucional, la idea de que entendemos el significado de una cláusula al observar qué querían decir con ella quienes la dispusieron, si bien es algo que algunos creen, resulta intensamente controvertido. Incluso los originalistas no deben asumir simplemente que el originalismo es correcto.

Sin embargo, según lo entendía Nietzsche, hay momentos en que la investigación histórica resulta reveladora, así que usaré la idea de genealogía en su sentido.[3] Lo que Nietzsche piensa sobre la moral, y lo que pienso sobre el perdón, es que existen ciertas normas que se honran tanto y tienen un papel tan central en el discurso de las personas y en la vida cotidiana, que su contorno preciso no se estudia con claridad. Las rodea un aura de santidad. También el hábito hace que sea difícil observarlas. Según sugiero, lo mismo ocurre con el perdón. Estamos tan acostumbrados a esta idea que pensamos que no es necesario detenernos a definirla de modo preciso ni separarla de varias actitudes relacionadas. Ya que la cultura le muestra tanta reverencia, no estamos alentados a examinarla con un espíritu crítico. Por consiguiente, podemos tardar en reconocer, por ejemplo, los elementos de agresividad, control y tristeza que acechan en su interior.

La historia desfamiliariza. Nos recuerda que las cosas pueden ser diferentes, y en ocasiones de hecho lo fueron. Aquí nos recuerda que el perdón, un amado concepto moderno, en un principio se introdujo, y persistió así por milenios, en relación con una gama de actitudes y prácticas religiosas; adquirió su sentido de ese carácter arraigado. En última instancia podemos concluir que todo el legado conceptual es digno de nuestro apoyo. También podemos concluir que algunos aspectos del perdón se pueden separar de esta red y se pueden valorar por sí mismos. Podemos, por el contrario, descubrirnos notando que algunas características que encajan naturalmente en su marco religioso original en realidad no son adecuadas si queremos rechazar aspectos esenciales de éste. Si notamos que no encaja, al menos podemos mostrarnos escépticos ante la posibilidad de retener un núcleo de perdón a la vez que se descarta la cáscara tradicional. Sin embargo, nunca alcanzaremos este punto de seriedad crítica si seguimos creyendo que el perdón es tan natural como el aire que respiramos o como el agua en que, si fuéramos peces, nadaríamos.[4] Es mi creencia que algunos aspectos del perdón pueden sobrevivir a su separación del marco particular en que se desarrolló el concepto transaccional; sin embargo, aún está por verse cuáles y con qué resultado.

Michel Foucault argumentó algo similar en torno a la institución del castigo.[5] Afirmaba que aceptamos ciertas creencias en torno al castigo habitualmente y sin escrutinio. En particular, nos gusta creer que los crueles castigos públicos que se conocían en el pasado se han remplazado por un conjunto de prácticas más bondadosas que incluyen el encarcelamiento y la reforma. Ciertamente estamos tan enamorados de la idea de que la reforma de los delincuentes mediante la cárcel es una práctica gentil y

progresista, que tardamos en reconocer los aspectos punitivos y controladores incluso de las cárceles en apariencia más benignas.[6]

En el caso del perdón, un fenómeno que observaremos en repetidas ocasiones es la tendencia a usar esa palabra para cualquier actitud que uno considere buena en el manejo de la ira. Esta tendencia resulta confusa y también dificulta la crítica: *perdonar* no es más que un término multiusos que se menciona con aprobación en lo concerniente a tratar con una injusticia. Otra tendencia que observaremos y que en cierta medida se encuentra en tensión con la anterior es la de traer a cuestas una gran cantidad de equipaje histórico asociado con el perdón judeocristiano como si debiera formar parte esencial de la cosa buena y vaga que se ha presentado. Consideremos el libro de Desmond Tutu, *No Future without Forgiveness,* que discutiremos en el capítulo VII. Tras presentar el *perdón* de manera vaga y normativa como la actitud de reconciliación generosa y positiva sin importar cuál sea, Tutu lo asocia sin mayor discusión con toda una panoplia de actitudes religiosas, como la confesión, la contrición y la absolución. De repente el *perdón* se convierte en el perdón transaccional cristiano y tiene un contenido extremadamente definido, pero este deslizamiento no se nota porque los lectores están sumamente empapados de actitudes y conceptos cristianos.

Según argumentaré, al ser tan compleja, la tradición judeocristiana también ofrece dos opciones que merecen nuestra atención. Dedicaré una buena parte de este capítulo al *perdón transaccional,* el tipo de perdón condicional que describe la definición de Griswold. El *perdón transaccional* es el concepto teórico central en la filosofía judía medieval y moderna (se basa en algunos textos bíblicos, pero ignora otros) y es una de las tres actitudes influyentes en la tradición cristiana, así como la que la Iglesia organizada suele preferir y codificar. Sin embargo, algunas actitudes menos codificadas de la tradición judía y algunas partes famosas de la tradición cristiana también presentan dos actitudes diferentes. A una la llamaré *perdón incondicional*, a la otra, *amor y generosidad incondicional.* Veremos que estas opciones, en particular la segunda, tienen mucho que ofrecer. Asimismo, las dos ocupan un lugar destacado en los textos bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Sin embargo, no es posible evitar el hecho de que durante una buena parte de la historia de la religión judeocristiana organizada el *perdón transaccional* ha ocupado el lugar más destacado, lo que ha tenido grandes consecuencias en las relaciones políticas y personales.

Examinemos, entonces, la tradición judeocristiana del *perdón transaccional* con un espíritu nietzscheano.

La *teshuvá* judía: llevar registro de los actos y las omisiones

Teshuvá, o el arrepentimiento del judaísmo —y la actitud asociada del perdón—, tiene una historia larga y compleja. Muchos textos bíblicos, en especial en los libros proféticos, discuten y ejemplifican una amplia gama de actos y actitudes relevantes que codifica una tradición posterior. Estos textos no son sistemáticos y no conforman una teoría o un conjunto canónico de prácticas. Las ideas del perdón transaccional tienen un lugar destacado.[7] No obstante, como se verá en la sección "Una contracorriente: el hijo pródigo, la religión del amor de Mahler", coexisten, si bien no del todo codificadas, con textos que sugieren ideas de perdón y amor incondicionales. El Talmud tampoco es sistemático, y discutiré sus impresiones sobre el tema más adelante, cuando investigue las tradiciones disidentes.[8]

Sin embargo, una tradición rabínica posterior codificó estas ideas al definir de modo autoritario qué es *teshuvá* y la manera en que debe llevarse a cabo.[9] Las principales voces de esta tradición son el gran pensador del siglo XII, Maimónides,[10] cuyo *Hilchot teshuvah* (Las leyes del arrepentimiento) forma parte del primer libro de su magistral *Mishneh Torah,* y Yonah de Gerona (siglo XIII), cuyo *Shaarei teshuvah* (Las puertas del arrepentimiento) es la codificación más extensa de la *teshuvá*.[11] Las discusiones teológicas judías contemporáneas en torno a la *teshuvá* en autoridades tales como Yosef Dov Soloveitchik y la historiadora del Holocausto, Deborah Lipstadt, son muy cercanas a estos textos.[12]

Como se puede ver en los títulos de estas obras, el concepto organizador es *teshuvá* o arrepentimiento, y no el perdón, pero este último es la meta final del proceso y desempeña un papel crucial en la organización. No obstante, en un inicio, el acento estaba en la actividad del infractor, y no en la víctima. Una razón primaria de este énfasis es que *teshuvá* es sobre todo un proceso que toman los seres humanos que han errado en relación con Dios y con su ira. Se dan prescripciones éticas al transgresor y no, por supuesto, a Dios. Existe una explicación ancilar de la manera en que *teshuvá* funciona en relación con otros seres humanos; como veremos, *teshuvá* de humano a humano es distinta y no está mediada. Asimismo, no es posible cumplir con sus obligaciones simplemente al restaurar la relación con Dios. No obstante, cada acto malo hacia un ser humano es también, y sobre todo, una injusticia hacia Dios, y se pone un énfasis considerablemente mayor en la relación del infractor con Dios, tanto ritual como textualmente, que en las relaciones entre humanos. El Yom Kippur busca en su totalidad

restaurar la relación con Dios, aunque se menciona la necesidad separada de expiar las injusticias cometidas contra humanos. El texto de Yonah calla virtualmente en torno a la expiación entre humanos: sólo la menciona brevemente y hacia el final de una obra de 400 páginas. La explicación acreditada y contemporánea de Soloveitchik discute la *teshuvá* entre humanos sólo de modo fugaz. Maimónides otorga a la *teshuvá* humana un énfasis proporcionalmente mayor, aunque sólo porque la sección dedicada a ésta en su obra es muy breve, pues los mandamientos éticos que ocupan buena parte de la obra de Yonah ocurren en otras partes de este gran tratado.

El marco de la *teshuvá* es la larguísima lista de mandamientos que debe cumplir el judío practicante. Yonah los divide en "positivos", mandamientos que requieren que uno haga algo, y "negativos", mandamientos que requieren que uno no haga algo. En otras palabras, existen pecados de omisión, que suelen ser más ligeros, y pecados de comisión, que varían en gravedad pero siempre son graves. Estos mandamientos cubren la totalidad de la vida. Algunos son requerimientos morales o religiosos centrales, otros son "rejas", mandamientos cuya función es alejar lo más posible a un pecador potencial de un pecado posible. (Un ejemplo de una reja es el mandamiento de que un hombre no debe tocar a una mujer casada de ninguna manera: este mandamiento crea una distancia entre el pecador potencial y la posibilidad de una transgresión sexual seria). Si bien la violación de una reja es una transgresión más ligera que la violación de un mandamiento primario, sigue siendo, no obstante, una violación, por lo que es necesario emprender la *teshuvá.* Además, tanto las violaciones deliberadas como las accidentales requieren la *teshuvá*.[13]

El tejido de la vida se mezcla, por lo tanto, con ocasiones para la *teshuvá.* Se requiere vigilancia continua, y es seguro que la *teshuvá* misma será necesaria con mucha frecuencia, dado el número de leyes y la facilidad de transgredirlas. De hecho se podría decir que una función del marco completo de *teshuvá* es llenar el tejido de la vida con el pensamiento de la relación con Dios. El periodo entre Rosh Hashaná y Yom Kippur, y el ritual mismo de Yom Kippur, son los principales momentos para reunir todas las ocasiones de arrepentimiento del año.[14] Aun así, Maimónides imagina que la *teshuvá* ocurre a lo largo de todo el año. Yonah señala que todo el proceso es como una fortificación que nos protege de pecados futuros.

Dios perdona algunos pecados inmediatamente después del arrepentimiento. En el caso de otros, el pecador tendrá que esperar hasta el siguiente Yom Kippur. En otros más, el perdón sólo es posible después de que se sufren mayores tribulaciones. En algunos pecados particularmente graves, el pecador arrepentido no recibe el perdón hasta la muerte.[15] (En el caso de pecados contra otras personas, como se verá, prevalecen aun más condiciones).[16]

El primer requerimiento de *teshuvá* es la confesión. Maimónides insiste en una confesión verbal personal y específica (además de la confesión comunal que se recita en

Yom Kippur). La confesión a Dios debe hacerse en privado, pero debe tomar una forma verbal articulada. Soloveitchik explica que esto se debe a que las emociones y las ideas "se esclarecen y se comprenden sólo después de expresarse en oraciones que tienen una estructura gramatical y lógica".[17] Cuando la transgresión es contra otra persona así como contra Dios, la confesión debe ser pública y también verbal, "pues la *teshuvá* de alguien tan arrogante como para ocultar sus actos de rebelión en vez de relevarlos está incompleta".[18] Soloveitchik dice que una razón de este requerimiento es que el pecador debe "limpiar el nombre de su prójimo, mismo que ha ensuciado, y eliminar de modo efectivo el estigma que cayó sobre él".[19] (Por consiguiente parecería afirmar que la injusticia es una disminución de la víctima; resulta interesante que se trata de una postura cercana al énfasis que pone Aristóteles en el "ultraje").

Sin embargo, la confesión es sólo el primer paso. El pecador debe tomar pasos para trazar el curso que lo llevará a evitar el pecado en el futuro. Este camino debe comenzar con un sincero arrepentimiento y con el compromiso de no repetir el pecado. Dios "discierne todo lo oculto"; no obstante, la declaración de arrepentimiento también debe hacerse verbalmente (públicamente si otra persona está afectada; en secreto si sólo se ofendió a Dios). Maimónides y Yonah utilizan una imagen reveladora que, ya que aparece en ambos textos y es tan inusual, probablemente provenga de una fuente previa: la persona que se confiesa verbalmente pero no siente un arrepentimiento sincero es como aquel que busca purificación en un *mikvá* (baño ritual) mientras sostiene a un reptil vil: no se purificará hasta que no se deshaga del reptil. La verdadera *teshuvá,* resume Maimónides, significa "no cometer un pecado que alguna vez se cometió, ya no pensar en cometerlo y fijar en su corazón el compromiso de no volver a hacerlo nunca".[20]

Resulta extremadamente útil en este proceso una actitud mental general que sea "sumisa, humilde y dócil".[21] La preocupación también resulta extremadamente útil al fijarse en la facilidad con que se puede cometer el pecado. (Maimónides señala que el sonido del *shofar* es una metáfora de la vigilancia espiritual).[22] La culminación de una *teshuvá* exitosa sería estar en la presencia de la misma tentación, con oportunidades similares para pecar, y abstenerse de pecar.[23] No obstante, esto no puede ser un requerimiento estricto, pues se puede llevar a cabo *teshuvá* y no recibir el perdón hasta el momento de la muerte. Asimismo existen muchos pecados que ya no es posible cometer cuando se está al borde de la muerte.[24] La conciencia continua de la muerte inminente es una gran ayuda en el proceso de *teshuvá.*[25]

Teshuvá no pertenece a deseos, sino a actos y omisiones de acto. El mundo interior es importante porque es a la vez la causa de la transgresión y una parte valiosa del proceso de *teshuvá.* Según escribe Yonah, despertar una tormenta en nuestro interior es una manera muy útil de distraerse de la inclinación al placer y el mal. Y las rejas suelen dirigirse al mundo interior: retirar las ocasiones que estimulan el deseo es parte de evitar

el pecado.[26] Sin embargo, aun aquí son los actos y las omisiones relacionados los que resultan esenciales: el deseo en sí mismo no es un pecado, sólo puede ser una causa o un efecto del pecado. De modo similar, en lo que concierne a los humanos, sólo cuentan los actos y las omisiones, no los deseos obstinados, excepto en la medida en que tienden a producir malos actos.

Al volvernos ahora hacia ofensas contra otras personas, descubrimos que la *teshuvá* de humano a humano tiene, hasta cierto punto, un estatus no derivativo. Si bien cada crimen contra otra persona es también un crimen contra Dios, arrepentirse frente a Dios y recibir su perdón no basta para saldar la cuenta con otro ser humano. De hecho tampoco bastan la compensación monetaria o la restitución de la propiedad (en el caso de un crimen de propiedad).[27] En su lugar, es necesario aproximarnos a la otra persona de modo directo, confesar públicamente la falta, expresar arrepentimiento y un compromiso de no volver a hacer este tipo de cosa: cambiar el curso de nuestra vida en relación con toda el área del pecado. Luego, la víctima debe aceptar la disculpa. "Pues aun después de que el agresor haya pagado a la víctima lo que le debe, la víctima debe tener una inclinación favorable hacia él y el transgresor debe pedirle que lo perdone". Yonah señala que la compensación y la restitución no alcanzan la vergüenza y la aflicción de la víctima: sólo una solicitud de perdón puede hacerlo.

Aquí llegamos finalmente al perdón humano, en algo similar a nuestro sentido canónico: un cambio de actitud por parte de la víctima, quien renuncia a la ira y el resentimiento en respuesta a la confesión y la contrición del ofensor. El proceso de *teshuvá* contiene todos los elementos de la definición nuclear de Griswold. Incluso el entendimiento empático del sufrimiento de la persona, si bien no se pone un gran énfasis en él, está presente en la explicación de la razón por la que no basta la restitución. Y el proceso culmina con el abandono voluntario de la víctima de los resentimientos y proyectos resentidos.

El perdón, según afirma la tradición judía, es una virtud. La víctima no debería sentir resentimiento, pero debe calmarse de inmediato y tardar en enojarse. (Maimónides señala que los gentiles siempre sienten resentimiento: una disposición a perdonar es la marca del judío).[28] No obstante, si en un inicio la víctima se muestra obstinada, el transgresor debería acercársele con tres amigos e implorar su perdón. Si la respuesta sigue siendo *no,* debe ir con un segundo y un tercer grupo de amigos (diferentes), todos ellos deben proporcionar argumentos persuasivos. En este punto, el problema se revierte: la víctima obstinada se convierte en el transgresor. Se hace una excepción en la relación maestro-alumno: si la víctima fue el maestro del transgresor, deberá regresar "hasta mil veces". (Al parecer no existe un momento en que el maestro que no perdona se vuelva culpable). Existen reglas especiales para disculparse con alguien que ha muerto, y para la restitución de personas a las que no se conoce personalmente.[29] En su conjunto, sin

embargo, el proceso es ritualizado y muy coercitivo: perdonas o te conviertes en el transgresor.

En las discusiones en torno a *teshuvá* entre humanos no existe mención explícita de preocupación, humillación o sobajamiento. Estas actitudes resultan apropiadas para la relación con Dios. Sin embargo, no sería difícil que también se volvieran endémicas de los encuentros entre humanos, pues cada ofensa contra otro humano es también, al mismo tiempo, una ofensa contra Dios y, por consiguiente, una ocasión apropiada para estas actitudes. Sea como fuere, puesto que la ansiedad y la humillación son características ubicuas de la vida de cada persona, están destinadas a estar presentes en las relaciones humanas, sin importar que se dirijan claramente hacia la otra persona. Asimismo, es probable que también haya ansiedad en la víctima, pues está obligada, so pena de pecar, a cambiar actitudes que pueden ser muy difíciles de cambiar.

Cuando se compara esta explicación estructurada, misma que ha fijado la tradición durante varios siglos, con la definición filosófica de Griswold, se adquiere un nuevo entendimiento y esta nueva perspectiva es el propósito de la genealogía. En la explicación contemporánea de Griswold, una estructura que en un inicio estaba en casa dentro de un modo de vida religiosa exhaustiva se ha extraído por completo de ella, por decirlo de algún modo, como si pudiera y debiera permanecer exactamente igual aun en ausencia de esos compromisos que permean la vida. Si esto es así —o no—, parecería requerir una argumentación detallada, pero el carácter familiar de la idea hace que las personas sientan que pueden prescindir de la argumentación.

No obstante, continuemos reflexionando en torno a la estructura en su contexto original, preguntándonos qué promete tanto a las relaciones personales como a las políticas. Mientras más entendamos la tradición, mejor entenderemos nuestra habilidad de cuestionar la versión truncada.

En la *teshuvá* judía, tanto las relaciones personales como las políticas se reducen a una parte muy pequeña de la vida. La relación con Dios es primaria, lo cubre todo. Lo político en cuanto tal ni siquiera se menciona, y lo personal también ocupa un espacio muy pequeño en el texto (tanto en Maimónides como en Yonah) o se encuentra prácticamente ausente (como en Soloveitchik). Asimismo, no es solamente que las relaciones humanas ocupen un espacio muy pequeño en los textos canónicos en torno a *teshuvá;* resulta perfectamente claro que el resultado, y de hecho el propósito, del proceso que cubre la vida busca hacerlas a un lado, volverlas secundarias. Incluso si el perdón humano no se puede lograr al saldar nuestra cuenta con Dios, toda la transacción ocurre en el contexto de un compromiso primario con Dios que llena toda la vida y la estructura en sus detalles más íntimos. La combinación de una gran cantidad de mandamientos positivos y negativos, incluidas las muchas rejas, con el mandato de preocupación continua y concientización significa que simplemente no existe mucho

espacio para considerar a otros seres humanos en cuanto tales o preocuparse por ellos, y ciertamente no deja espacio alguno para la espontaneidad, la pasión o el juego. De hecho, la vida que este proceso organiza parece sorprendentemente ansiosa y carente de alegría, aunque dentro de una tradición cuya capacidad para la alegría y el humor resulta claramente una de sus grandes virtudes.

Particularmente sorprendente, desde nuestro punto de partida en Esquilo, es la ausencia de cualquier idea de que lo político hace una diferencia. A diferencia de las relaciones personales, que al menos se mencionan, las relaciones políticas no se mencionan en lo más mínimo, ni siquiera en el tratado contemporáneo de Soloveitchik. La justicia política no transforma la ira, pues son la ira y la justicia divinas las que en verdad importan. Entonces, incluso en una sociedad justa regida por la ley, el infractor tiene exactamente la misma carga de preocupación, confesión e ira divina potencial que en una sociedad previa a lo legal.

¿Cómo se apacigua, en esta tradición, la ira de una víctima humana? No mediante la generosidad activa por parte de la víctima, a quien se instruye a esperar una disculpa y súplicas acompañadas de protestas de cambio y no reiteración, así como de restitución en caso de ser apropiada. En este punto la víctima debe dejar de experimentar resentimiento, pero no antes. Ciertamente existe una fuerte sugerencia de que la generosidad preventiva por parte de la víctima sería un gran error, pues generaría un corto circuito en el trabajo que manda el proceso de *teshuvá.* Sin duda Dios nos exige todo el proceso, reiterado continuamente, y no se alienta a los seres humanos a ser menos cuidadosos o frívolos que Dios. Si bien finalmente ceden, se alienta la fuerte severidad inicial de las víctimas y, en esa medida, se fuerza al transgresor a tomar posturas que son extremadamente elaboradas e incómodas: imagínese reunir a varios grupos de tres amigos, quienes deben saber detalles íntimos de la transacción y estar preparados para interceder.

En la conclusión del proceso, además, tampoco hay espacio para la generosidad y la espontaneidad: el perdón es un requerimiento de la ley religiosa y no debe darse libremente.

Por consiguiente, las relaciones interpersonales tienen una doble carga: en primer lugar la preocupación constante por transgresiones contra Dios, algo que toma la mayor parte del espacio de vida; segundo, las exigencias del proceso público de *teshuvá* dentro de estas mismas relaciones. Dada la larga lista de maneras en que una persona puede ofender a otra, las exigencias de *teshuvá* interpersonal son en sí mismas extremadamente onerosas y ocupan un espacio que, de otro modo, podría utilizarse para cosas más alegres. Este tipo de cargas son las cosas que Atenea deseaba eliminar; el proceso de *teshuvá* no contempla su eliminación, sino que la intensifica. Esto no es un error: es su propósito.

La sección “Voces disidentes en la tradición judía” presentará algunas alusiones dentro de la tradición judía que (como algunos textos bíblicos) sugieren un punto de vista diferente. Sin embargo, continuando con la narración de lo que he llamado *perdón transaccional,* volvamos ahora hacia las corrientes principales de la tradición cristiana relacionadas con esto.

El perdón transaccional cristiano: llevar registro en la esfera interior

La tradición cristiana es muchas cosas; también, por supuesto, la tradición judía. No obstante, en ese caso, al menos cuando tratamos con los textos filosóficos del judaísmo ortodoxo, existe una constancia sorprendente a lo largo del tiempo. El cristianismo siempre fue heterogéneo, con una pluralidad de textos fundacionales y una diversidad que creció con el tiempo y el espacio. Una genealogía de este tipo no puede detenerse de modo exhaustivo en todas las disputas eruditas pertinentes en torno a los autores de los Evangelios o a las diferencias entre Jesús y Pablo o, incluso, excepto de modo muy general, a las diferencias entre las doctrinas católica y protestante del perdón, y entre varios tipos de protestantismo. En su lugar, mi genealogía del *perdón transaccional* busca extraer, como en el caso del judaísmo, una estructura familiar con una ubicuidad y persistencia sorprendentes, reconocible en el tiempo y el espacio, y que resulta formativa de la cultura moderna de modos que suelen pasar inadvertidos. Se concentrará en la Iglesia organizada, que bien puede haberse apartado de sus orígenes, como suele ocurrir con la religión organizada. Sin embargo, es la Iglesia organizada la que influye abrumadoramente en la vida cotidiana y la cultura. Después de describir de modo esquemático una versión transaccional cristiana convencional del proceso de *teshuvá,* volveré a dos opciones dentro de esta tradición, de las que da fe el texto bíblico prominentemente y que ofrecen otras posibilidades.

Para empezar debemos eliminar la opinión errónea, aunque ubicua, de que la tradición judía es punitiva mientras que la cristiana es compasiva. Como hemos visto, los judíos dijeron justamente lo opuesto: el *goy* guarda rencores, mientras que los judíos tienen una forma moral de hacer a un lado la ira. Ambas aseveraciones de una benevolencia superior son igualmente falsas. La tradición cristiana tiene enormes recursos para el castigo (basta tan sólo considerar el Apocalipsis) y la tradición judía sin duda impulsa un recuento estricto y una pena laboriosa. Ciertamente, como se verá, existe, algo que no debe sorprendernos, una gran continuidad entre ambas tradiciones, y el cristianismo, en su totalidad, llega más lejos en la misma dirección.

El perdón transaccional sin duda no está ausente de los Evangelios, aunque no es tan prominente como la Iglesia organizada nos haría pensar. Una declaración importante se encuentra en Lucas 17:3-4: “Si tu hermano pecare contra ti, repréndele, y si se arrepintiere, perdónale. Y si siete veces al día pecare contra ti, y siete veces al día volviere a ti, diciendo: Me arrepiento, perdónale”.[30] Otro texto acreditado es Hechos 3:19: “Así que, arrepentíos y convertíos, para que sean borrados vuestros pecados; para

que vengan de la presencia del Señor tiempos de refrigerio". Además, la totalidad de la práctica del bautismo iniciada por Juan se define como "bautismo de arrepentimiento para perdón de pecados".[31] Esta frase se interpreta de modo creíble como que no hay bautismo sin arrepentimiento:[32] en Mateo 3:8 Juan reprende a los fariseos y a los saduceos quienes buscan el bautismo sin haberse arrepentido. Quizá el bautismo no busque ser suficiente para obtener el perdón de Dios: sólo la muerte de Cristo en la cruz logrará eso, pero el bautismo efectivamente pareciera ser necesario.[33] Por lo tanto, si bien el perdón comprende el acto de gracia libre de Cristo, también parece tener un carácter profundamente transaccional.

Éstas no son las únicas ideas que encontramos en los Evangelios, como se verá más adelante. Sin embargo, dan forma a los rituales tempranos de la que se convertiría en la Iglesia cristiana, y no resulta sorprendente que, mucho después, la Iglesia organizada los codificara e hiciera mucho con ellos. Por lo tanto, sin importar qué haya sido el bautismo para la Iglesia en un inicio, pronto se convirtió en una condición para ingresar a la salvación prometida. Asimismo, el perdón de los pecados que ofrece se concebía —y aún es así— como absolutamente transaccional: los pecados del niño se perdonan sobre la condición de contrición y renuncia de los padres o los padrinos.[34]

No obstante, ya que el perdón transaccional, si bien está presente en los Evangelios, es, principalmente, una construcción de la Iglesia organizada, nos concentraremos ahora en un texto muy posterior: *Dies irae,* el poema medieval que registra las opiniones cristianas en torno al Último Juicio y que por muchos siglos ocupó un lugar destacado en la misa de réquiem (antes del Concilio Vaticano II, que lo eliminó).[35] *Dies irae* es sólo uno entre muchos textos rituales dedicados al arrepentimiento y el perdón. Casi toda su estructura se encuentra presente ya en *De paenitentia* de Tertuliano, que data del siglo II e. c.[36] Sin embargo, su imaginario ha tenido una circulación pedagógica extendida en varios lugares y épocas. (Por ejemplo, se encuentra casi en su totalidad en el sermón dado a los escolares dublineses en *Retrato del artista adolescente* (1916), de James Joyce, un sermón que claramente registra de modo cercano uno o varios sermones escuchados por Joyce en su juventud). Asimismo encapsula con esmero un conjunto de ideas y prácticas extendidas en el perdón cristiano.

Dies irae, "Día de la ira", retrata un mundo bañado por la ira divina, el miedo humano a ella y las plegarias humildes de perdón. Una parte de la idea detrás del himno es que la persona que lo canta o que lo escucha nunca sabe si el perdón verdadero llegará, pues si alguien canta o escucha ese himno, aún no está muerto y siempre puede volver a pecar. Tan sólo es posible tener esperanza y seguir implorando.

El día de la ira es un día de cataclismo universal: todo el mundo se encuentra en llamas y ceniza. Una trompeta llama a los muertos al juicio. El juez ha llegado para juzgar todo estrictamente. Se saca un libro que contiene todo el registro a partir del cual

ocurrirá el juicio. “Lo escondido se mostrará y no habrá nada sin castigo”. El transgresor (que aún está vivo, quien canta el himno) luego se pregunta qué dirá en ese día. Culpable, como un criminal, se imagina a sí mismo sonrojándose ante el trono del juicio. Sabe que sus rezos no son dignos. Aun así espera un perdón absolutamente inmerecido. Implora, suplicante y de rodillas, su corazón tan acongojado como las cenizas. Cuando se quema a los condenados, pide perdón y, por lo tanto, se le perdona cuando cita la encarnación de Jesús por el bien de la humanidad.

En muchos aspectos se trata del proceso de *teshuvá* en un modo *post mortem* anticipado. La confesión, la disculpa, las plegarias, la contrición, una crónica de los malos actos de una persona: todas están presentes. Incluso la determinación de cambiar y no repetir el pecado, si bien resulta difícil de introducir en el contexto *post mortem,* sigue presente teológicamente en las representaciones clásicas del purgatorio, donde las almas, una vez que las ha salvado el perdón divino, deben aprender con trabajos esmerados y eones de adaptación a deshacer el apego a sus grandes pecados. Asimismo, Dios se retrata, al igual que en el judaísmo, como un dios exigente e iracundo, quien, no obstante, si se suplica lo suficiente, puede optar por el perdón, en el sentido de abandonar la ira y no imponer el castigo que se merece. Al igual que en el judaísmo, nuevamente, la relación primaria es con Dios, y la víctima primaria, así como quien perdona, es Dios.

El sacramento católico de la penitencia (que prácticamente no ha cambiado desde *De paenitentia* de Tertuliano) vuelve especialmente clara la continuidad con la *teshuvá* judía, con elementos análogos precisos para cada etapa del proceso de *teshuvá.*[37] La penitencia requiere una confesión verbal, luego la contrición (definida en el Concilio de Trento, que data del siglo XVI, como “un intenso dolor y detestación del pecado cometido, con propósito de no pecar en adelante”). Por consiguiente, la penitencia es nula si el transgresor simplemente finge su cumplimiento. Tras la contrición y la confesión —si el sacerdote piensa que están lo suficientemente completas— sigue la absolución, acompañada por la asignación de una penitencia, “usualmente en la forma de ciertas oraciones que debe decir, o de ciertos actos que debe llevar a cabo, como visitas a la iglesia, las Estaciones de la Cruz, etc. La limosna, el ayuno y la oración se encuentran entre los medios principales de satisfacción, pero también se pueden solicitar otras obras de penitencia”.[38] La restitución a la víctima humana o a la comunidad también puede exigirse a discreción del sacerdote, si bien la asignación de estas compensaciones humanas es menos frecuente que la de formas de oración.

Por consiguiente, el ritual de penitencia tiene continuidad con *teshuvá.* En buena parte del protestantismo convencional, las cosas están menos estructuradas, pero no son fundamentalmente disímiles. No existe un intermediario ungido que oiga la confesión y asigne tareas de penitencia, pero sí se insta a los transgresores a llevar a cabo la

confesión, la contrición y la penitencia. La Iglesia anglicana tiene una confesión que se recita de modo comunal; otras denominaciones tienen rituales análogos. En el cristianismo evangélico resulta común la confesión pública del pecado, acompañada de la contrición y el rebajamiento de uno mismo, que debe seguirse de una invocación comunal del perdón divino.

Otra similitud sorprendente entre ambas tradiciones es la incorporación de un tipo ritualizado de perdón en intervalos periódicos. En Yom Kippur, los pecados por los que uno se arrepiente de modo sincero son irrelevantes. Incluso Maimónides, quien insta al transgresor a volver a confesarlos, sólo lo hace como evidencia de la advertencia y la memoria. También en el caso de transgresiones contra otras personas, *teshuvá* exige un fin determinado. Lo mismo ocurre en el ritual católico: uno debe confesarse en intervalos regulares, y si se ha sido sincero y exhaustivo, se recibe el perdón por todos los pecados cometidos durante ese intervalo. Esta garantía no es tan segura en el protestantismo, que deja el asunto del perdón a la relación entre el transgresor y Dios. Aun así existe una manera comunal de absolución en el ritual anglicano, y existen algunas similares en otras denominaciones. La idea evangélica de *renacer* es una variante de la idea de absolución.

No obstante, en la transición del judaísmo al cristianismo ocurrieron varios cambios importantes en el proceso de perdón. Primero, el proceso independiente de perdón entre humanos, que ya tenía poco énfasis en el judaísmo, simplemente desaparece: todo el perdón proviene realmente de Dios (en ocasiones mediado por el clero). Si solucionas tu relación con Dios, entonces, por definición, la otra persona está satisfecha, y no es necesario participar en negociaciones independientes con ella.[39] La confesión católica vuelve esto explícito: el sacerdote, en nombre de Dios, puede absolver una transgresión interpersonal y no es necesario que se haga o diga nada a la otra persona a menos que el sacerdote lo mande. Sin embargo, por lo regular, la penitencia no está muy dirigida hacia los otros, sino que toma lugar principalmente por medio de oraciones. Aquí la escatología del purgatorio resulta nuevamente instructiva: las personas que suelen ser mezquinas, arrogantes o deshonestas, pero que logran entrar al purgatorio gracias a la absolución, pueden tener la eternidad para trabajar en su carácter y mejorarlo sin tener la necesidad de interactuar con los seres vivos reales a quienes lastimaron sus actos. Por consiguiente, a diferencia de *teshuvá,* el perdón cristiano es en esencia un proceso dirigido hacia Dios, ya sea en la forma del sacramento católico o en alguna otra. Los humanos no se enfrentan con humanos (más allá del clero) directamente: se vuelcan hacia Dios.

Una segunda diferencia se relaciona con el alcance del pecado. En la *teshuvá* judía, el sitio del pecado es un acto externo o una omisión de acto. El deseo es relevante como causa de una buena o mala acción, pero no es en sí mismo y por sí mismo un acto a juzgar.[40] Es sabido que en la tradición cristiana no es así. Jesús condena la tradición

judía porque centrarse en los actos es muy reducido. "Oísteis que fue dicho: No cometerás adulterio. Pero yo os digo que cualquiera que mira a una mujer para codiciarla, ya adulteró con ella en su corazón".[41] El mundo interior ahora está abierto a la vista como un espacio de casi actos renuentes,[42] que debe excavarse usando la memoria y confesarse. De hecho, en *De paenitentia,* Tertuliano divide los pecados en dos categorías básicas: los pecados del cuerpo y del pensamiento o la mente. Ambos requieren penitencia, pero se considera que los segundos son más fundamentales.[43]

En este punto podemos presentar la importante explicación filosófica de la penitencia y la confesión de Michel Foucault, que se publicó recientemente como *Obrar mal, decir verdad,* basada en el curso que Foucault impartió en Lovaina en 1981.[44] La explicación histórica que propone Foucault del confesional tiene varios defectos, entre ellos su absoluto abandono de la tradición judía, pero su perspicacia y su importancia son innegables. Mientras que mi explicación ha sido en buena medida sincrónica, Foucault argumenta que vale la pena estudiar estas prácticas de modo diacrónico. Deja rápidamente atrás a Tertuliano y otros desarrollos tempranos,[45] para ubicar el desarrollo principal de las prácticas confesionales en la tradición monástica de los siglos IV y V, y argumenta que es esta tradición la que después se codificó y legalizó.[46] Su investigación del desarrollo se enlaza con mi explicación sinóptica, pues pone énfasis en ciertas características de la tradición monástica como si fueran esenciales. En primer lugar, resalta la asimetría de las relaciones de poder: el escucha tiene una ventaja y el hablante se humilla. En segundo lugar, insiste en el carácter interminable de la confesión: no hay manera de agotarla, nunca se llega a un punto en que se pueda estar seguro de que se han averiguado y confesado verdaderamente todos y cada uno de los pecados ocultos. En tercer lugar, y lo más importante, insiste de modo convincente, todo el proceso es una práctica de humillación y anulación de uno mismo así como de deshonra, pues el mundo interior se expone a la comunidad (o, más tarde, al confesor).

Si el cristianismo expandió nuestra conciencia del mundo interior mediante estas prácticas, como suele decirse (en especial en relación con las *Confesiones* de san Agustín), también es cierto, como resalta adecuadamente Foucault, que la conciencia obsesiva del mundo interior aumenta significativamente las ocasiones para el pecado y lo extiende también al dominio de lo incontrolable. El tormento de Agustín en relación con sus emisiones nocturnas no es sólo por un acto impuro; se trata de un tormento por la inclinación misma, que excava en las profundidades de la personalidad. De igual manera, las almas que están en el purgatorio no expían un acto imposible de perdonar —si hubiera tal, estarían en el infierno—, sino fallas continuas de deseo e inclinación: por sentir lujuria, gula, etc.[47] Sin embargo, la esfera interior es desordenada e ingobernable: en la medida en que la confesión y la disculpa se enfocan en esto, lo hacen en algo que es poco probable que alguna vez llegue a tener un orden satisfactorio. Por consiguiente,

el humor de la confesión cristiana siempre es de intenso penar, así como de un miedo y una vergüenza terribles, y la vergüenza pertenece a todo nuestro ser, no sólo a un conjunto de prácticas negativas.

Joyce hizo una descripción maravillosa de la naturaleza aterradora de este proceso, cuando narra la reacción de Stephen, quien entonces tenía 16 años, ante el sermón que escucha:

> No había palabra que no se le aplicase a él. Toda la cólera de Dios estaba contra su asqueroso y secreto pecado. La lanceta del predicador había sondeado profundamente su conciencia haciéndola reventar; y ahora sentía que su alma estaba supurando en el pecado. Sí, el predicador tenía razón. Le había llegado su turno a Dios. Como una bestia en su cubil, su alma se había revolcado en su propia inmundicia, pero los toques de la trompeta del ángel le habían hecho salir de la oscuridad de la culpa hacia la luz. El anuncio del juicio proclamado por el ángel había hecho desmoronarse en un momento toda su presuntuosa paz. El viento del día postrero soplaba a través de su espíritu; las rameras de ojos de pedrería, moradoras de su imaginación, huían ante el huracán, dando chillidos como ratones aterrados, amontonándose bajo la pelambre de sus cabelleras.[48]

Los pecados horrendos son fantasías sexuales (así como actos de masturbación y, ocasionalmente, encuentros sexuales con prostitutas). La extraordinaria crueldad que radica en el hecho de dar a jóvenes adolescentes esos sermones sobre sus ingobernables vidas mentales se combina con un tipo de lascivia demasiado real.[49] Una clave del poder disciplinario de la Iglesia, ciertamente, es su fijación con la fantasía, misma que no se puede regir, que siempre desobedece. El predicador continúa (en torno a Lucifer): "Ofendió la majestad de Dios con el pensamiento pecaminoso de un solo momento y fue precipitado en los infiernos para siempre". La búsqueda de perdón que lleva a Stephen en última instancia a confesarse con un sacerdote nace de un terror abyecto y de un intenso odio de sí mismo. Vomita de sólo pensar en su mente. La narración nos hace preguntarnos —ésa es su intención— cómo alguien que creció en esa tradición podría llegar a amar a alguien, en especial a una mujer. (*Ulises,* en particular su último capítulo, es la respuesta de Joyce a esta pregunta, pues si bien Joyce es Stephen Daedalus, también es Leopold Bloom).

Por último, en comparación con la imagen habitual del perdón transaccional en el judaísmo, el perdón transaccional cristiano pone mucho mayor énfasis en la humildad y la bajeza como características esenciales de la condición humana. La *teshuvá* judía insta a la preocupación y desalienta el orgullo y la confianza, pero la tradición nunca asevera que el ser humano en cuanto tal sea bajo y no tenga valor. Un núcleo de amor propio permanece intacto y con él, quizá incluso, un amor por el cuerpo.[50] Estas actitudes quedan totalmente disueltas bajo la mirada ansiosa de un cierto tipo de escrutinio cristiano de uno mismo. Sí, la carne efectivamente carece de valor, y, por consiguiente, tú careces de valor. Este tema tiene un lugar prominente desde el inicio mismo de la tradición del perdón transaccional. Por lo tanto, una buena parte de *De paenitentia* de

Tertuliano se dedica a la descripción del proceso de *exomológēsis,* una disciplina en la que el penitente reconoce exteriormente su bajeza mediante prácticas de autoflagelación, entre ellas el ayuno, el llanto, los gemidos, la postración, las ropas sucias y un compromiso con el penar.[51] La *exomológēsis* se considera una condición necesaria para la restauración a Dios.

¿Dónde se ubica el perdón interpersonal en este conjunto de transacciones? Si bien la tradición transaccional cristiana, al igual que la judía, hace que en esencia todo perdón se dirija hacia Dios, el proceso de penitencia también ofrece, según entienden muchos, un modelo de relaciones interpersonales basadas en la confesión, la disculpa y el perdón final. Los incontables pensadores dentro de esta tradición que presentan el proceso de penitencia como un modelo de reconciliación interpersonal siguen las indicaciones contenidas en el texto, a la vez que utilizan la idea general de que debemos modelar nuestra conducta en la de Jesús y en sus enseñanzas. Tampoco resulta sorprendente que estas actitudes de vergüenza, de repulsión de uno mismo y de disculpa que hemos encontrado en las relaciones con Dios aparezcan en las relaciones interpersonales, con lo que se da forma así a las maneras de tratar con la sexualidad y con otras cuestiones humanas importantes.

Por lo tanto, del mismo modo que ocurre en el judaísmo, existe el perdón, pero sólo al final de un proceso que incluye el rebajamiento, la confesión, la contrición y la penitencia. Si se compara con el judaísmo, este proceso exige reconocer que se es fundamentalmente bajo y de poco valor, así como colocarse, de modo imaginativo, en medio de un espectáculo de la retribución más salvaje. También requiere abrir los recovecos más escondidos del deseo y el pensamiento al ojo inquisitivo de alguien más, ya sea un sacerdote, una congregación, la parte aquejada o solamente el ojo de Dios.

No es novedoso afirmar, como he hecho, que esta corriente del cristianismo (que sólo es una entre muchas, pero una destacada) yuxtapone una ética del perdón con una de la retribución espectacular. Es posible ver esta misma combinación en el Apocalipsis, donde el triunfo del cordero de Dios está seguido inmediatamente por visiones del horrible tormento de sus enemigos. Por lo regular, no obstante, se considera que los elementos se encuentran en tensión entre sí. Rara vez se consideran complementarios. Sin embargo, lo que sugiere esta genealogía es que el proceso de perdón mismo es violento contra el yo. El perdón es un premio huidizo y por lo regular muy pasajero que se obtiene al final de un proceso traumático y profundamente intrusivo de autodenigración. Participar en él con otra persona (que desempeña, en efecto, el papel del confesor) se entromete en el mundo interior de esa persona de una manera que resulta a la vez controladora y potencialmente violenta contra el yo de la otra persona. Es como esa vieja historia sobre el abuso infantil: con demasiada frecuencia el abusado se convierte en el abusador. En este caso, se otorga un fuerte apoyo normativo al papel

inquisitivo, con base en la idea de que así es como Dios actúa hacia nosotros.

¿Sería posible evitar este problema simplemente al adoptar una versión más limitada del pecado? Esta pregunta es similar a la de si la *teshuvá* judía perdería su carácter abarcador de la vida si tan sólo no hubiera tantos mandamientos. La respuesta aún no está clara, y debemos volver más tarde a esta posibilidad. Sin embargo, ¿exactamente qué cambios se introducirían? ¿Simplemente se exentaría al mundo interior? Ése sería sin duda un cambio enorme. Resulta esencial para la tradición escudriñar y controlar al caprichoso yo, al incluir de modo preponderante el mundo interior. En vez de lo anterior, ¿conservaríamos el escrutinio de algunos actos interiores, pero exceptuaríamos las fantasías que parecen inocuas, como las fantasías sexuales de los adolescentes? Bueno, nuevamente, sería necesario un cambio inmenso en la tradición para renunciar a todo el escrutinio de la esfera sexual; al menos cierto escrutinio de los deseos y las fantasías es una parte muy importante del escrutinio de esa esfera que la Iglesia organizada tradicionalmente ha respaldado.

Nietzsche observó el siguiente vínculo entre los aspectos punitivos y los bondadosos de la tradición cristiana: en la medida en que los cristianos se sentían incapaces del éxito mundano en los términos establecidos por las culturas paganas competitivas, inventaron una nueva manera de éxito, a saber, ser bondadoso y humilde. Luego, en una inversión de los valores y las expectativas, imaginaron el triunfo de estos valores modestos sobre los valores paganos en un sentido muy literal: se exalta a los humildes en el más allá y se condena y tortura a los que antes eran orgullosos. Por consiguiente, satisficieron su impulso original por un triunfo competitivo, si bien sólo en el reino posterior a la muerte.[52]

Hay cierta verdad en esto, pero me gustaría sugerir un vínculo diferente entre el perdón transaccional cristiano y la severidad cristiana que encaja mejor con las raíces judías del cristianismo. El proceso de perdón es en sí mismo un proceso inquisitivo severo. Exige confesión, llantos y gemidos y un sentido de la bajeza y la falta de valor esencial en uno mismo. El penitente simplemente se atormenta por la penitencia. La persona que administra el proceso se muestra controladora e implacable hacia el penitente, un inquisidor de los actos y los deseos, incluso cuando al final se otorga el perdón. Si imaginamos ahora el proceso transferido de la relación entre sacerdote y penitente a una entre personas, de tal manera que el papel del sacerdote lo desempeñe la víctima humana de la transgresión, el proceso nos pide que juzguemos al otro confesando y siendo confesados, incluso si al final la parte aquejada abandona la ira. El proceso de *teshuvá* concede cierta dignidad y amor propio a ambas partes que pueden preservar la privacidad de sus pensamientos y sus deseos. Las dos partes esperan algo bueno de la otra. Por el contrario, en el perdón cristiano el drama de la bajeza y el miedo se ha amplificado tanto, que no parecería haber espacio para la dignidad personal y el

amor propio. La bajeza parece ser lo adecuado, y se insta a la víctima a disfrutar del espectáculo de este gemido como una parte valiosa intrínseca del proceso de perdón, como sin duda lo es en su expresión entre sacerdote y penitente. Podemos observar cómo se desempeña este drama todos los días cuando se disuelven los matrimonios, por citar sólo un ejemplo.

La tradición misma no repudia este tipo de vínculo entre el perdón y la severidad, sino que lo alienta enérgicamente. La *Catholic Encyclopedia* responde a la acusación de que el proceso de penitencia / confesión resulta demasiado severo, califica de *extraña* esta idea y la impugna del siguiente modo: "En primer lugar, esta opinión pasa por alto el hecho de que Cristo, si bien es misericordioso, también es justo y exigente. Además, sin importar cuán dolorosa y humillante pueda ser la confesión, no es más que una pena ligera por la violación de la ley de Dios".

Podemos resumir esta parte de nuestra investigación al decir que el perdón transaccional, lejos de proporcionar una alternativa para los errores que el capítulo II diagnosticó en la ira, en realidad incluye ambos. El error de venganza aparece en las ideas del equilibrio cósmico o el carácter adecuado que con frecuencia habitan en este proceso: el dolor de la víctima de cierto modo expía el dolor infligido. Igualmente ubicuo es el error del enfoque sesgado en el estatus. Ya que todo el proceso tiene por modelo la relación de Dios con los mortales pecadores, y Dios no puede sufrir ningún daño, sólo uno basado en el estatus, el proceso de perdón entre los humanos se enfoca excesivamente en el estatus, lo que sugiere que la bajeza y la humillación compensan la disminución de estatus o una ofensa a éste cometida por el infractor.

Se podría argumentar en este punto que el intenso dolor y la humillación que caracterizan la transacción del perdón eran necesarios, en algún punto de la historia de la humanidad, para fijar en la conciencia un sentido de la importancia de la moral. En una época en que las personas llevaban vidas de hedonismo casual, según parodia la historia del becerro de oro, la dolorosa disciplina de la *teshuvá* creó un pueblo inequívocamente moral y digno de la moral; asimismo, la internalización cristiana del proceso hizo aun más profunda la personalidad moral. En esencia ése es el diagnóstico de Nietzsche, pues, lejos de afirmar que el descuido moral es bueno y la ética cristiana inferior, afirma que el cristianismo fue necesario para "criar un animal al que le *sea lícito hacer promesas*"; por consiguiente es un ingrediente importante de las personas buenas, incluso si resulta inadecuado por sí solo. Sin embargo, debemos preguntarnos también si la manera correcta de educar a un ser descuidado es infligir una disciplina humillante y dolorosa. Ésa ha sido la idea común en torno a la crianza de niños en muchas épocas y lugares; sin embargo, es muy posible que el sadismo moral genere más sadismo y no generosidad y virtud. En cualquier caso, incluso si la historia de Nietzsche no justifica una dependencia continua en el proceso de perdón transaccional, esto no constituye una razón para no

buscar actitudes que se dirijan hacia la transición y abran el camino a un futuro constructivo. En este sentido, resultan mucho más prometedoras las otras tradiciones que ahora investigaremos.

El perdón transaccional, que está presente en algunos textos bíblicos, se ha incrustado de modo profundo en las prácticas eclesiásticas y, por consiguiente, en muchos aspectos de las relaciones personales y políticas. Por lo tanto, no es sorprendente descubrir a historiadores del pensamiento (*e. g.,* David Konstan) y filósofos (*e. g.,* Charles Griswold) que afirman que ésta es la versión completa del perdón. No obstante, los Evangelios ofrecen claramente también modelos diferentes. En lo que concierne a las palabras de Jesús y a su ejemplo, este modelo es más prominente que el perdón transaccional.

La Biblia hebrea contiene ya algunos ejemplos de perdón incondicional, un perdón que se cierne libremente sobre los penitentes sin necesidad de una confesión previa o de un acto de contrición. Números 14:18-20 efectivamente se refiere a la gran capacidad divina de castigo, pero también le atribuye lo que parecería ser misericordia y perdón espontáneos: "Perdona ahora la iniquidad de este pueblo según la grandeza de tu misericordia, y como has perdonado a este pueblo desde Egipto hasta aquí. Entonces Jehová dijo: Yo le he perdonado conforme a tu dicho". Un caso claro y extendido se encuentra en el Salmo 103, en que Dios es misericordioso, clemente y magnánimo, aparentemente sin necesidad de súplica. Dios aún se enoja, pero "para siempre [no] guardará el enojo".[53]

Esta corriente se desarrolla de modo significativo en los Evangelios. En Lucas 5, Jesús le dice a un hombre con parálisis: "Tus pecados te son perdonados", ante la gran consternación de los fariseos, quienes objetan que sólo Dios tiene el poder de perdonar los pecados. En la Última Cena, Jesús dice que el vino es su sangre "que por muchos es derramada para remisión de los pecados".[54] De modo similar, Jesús pide en la cruz por el perdón incondicional de aquellos que lo mataron: "Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen".[55] Siguiendo en apariencia el ejemplo de Cristo, en Hechos, Esteban dice: "Señor, no les tomes en cuenta este pecado".[56] Por consiguiente, existe una tradición poderosa de perdón incondicional que se pide a los cristianos que sigan (aunque, tomando en cuenta que no queda claro que Jesús haya sentido ira en alguna ocasión, el perdón incondicional está más alejado del perdón transaccional que los modelos judíos, en los que Dios siente ira pero renuncia a ella).

No debería sorprendernos que la Iglesia organizada tienda a apropiarse de este énfasis y alterarlo, con lo que hace que el perdón de Jesús tenga un carácter mucho más transaccional y menos incondicional de lo que por sí solo sugiere el texto. Pues una vez que el cuerpo y la sangre se convirtieron en un sacramento con oficiantes humanos, es posible rehusarse a otorgarlo —y con frecuencia ocurre así— a pecadores de varios

tipos; normalmente es necesario llevar a cabo una confesión y recibir la absolución antes de ser admitido en el sacramento. Asimismo, por supuesto, una vez que Jesús dejó de estar en el mundo, sus palabras no pueden ofrecer directamente el perdón incondicional al pecador, por lo que la Iglesia organizada se convierte en el intermediario de Cristo y habla en su nombre, y la Iglesia organizada rara vez perdona sin una transacción.

También es necesario mencionar el papel que desempeña el bautismo: de acuerdo con Bash, un teólogo y prelado anglicano contemporáneo, todo el proceder de Jesús en los Evangelios es implícitamente transaccional, pues enfatiza la clara insistencia de Juan el Bautista en que el arrepentimiento debe preceder al bautismo. Si bien Jesús, al menos en estos pasajes, simplemente ofrece el perdón sin insistir en que la persona se bautice o incluso en que se convierta en uno de sus seguidores, la Iglesia organizada cultiva la creencia de que el perdón "incondicional" tiene por lo menos una gran condición: aceptar a Jesús como salvador y pasar por el ritual (transaccional) del bautismo, un ritual que exige la renuncia explícita al pecado y el mal, usualmente por parte de los padrinos del niño.[57] No resulta sorprendente que la institución humana, que busca tener autoridad sobre los seres humanos, prefiera poner condiciones a la poderosa oferta de remisión. Aun así resulta importante dejar claro que Jesús, al menos en algunos pasajes, no lo hace.

Entonces, de acuerdo con el modelo del perdón incondicional deberíamos, como san Esteban, perdonar a quienes cometen injusticias en nuestra contra, incluso si no hacen gesto alguno de contrición. ¿Acaso este modelo resuelve todos los problemas asociados con el perdón transaccional? Bien, en la medida en que el perdón incondicional aún se entiende como un abandono de la ira (como ocurre en los textos judíos y en la mayoría de los casos humanos, aunque quizá no en el de Jesús), existe aún la pregunta de si la ira era un respuesta apropiada en primer lugar. Quizá hubiera sido mejor aún no dejar que el resentimiento nos dominara, ni siquiera temporalmente. El perdón incondicional en las relaciones humanas rara vez está libre de algún tipo de deseo de venganza, al menos en un inicio.

Otro problema es el foco de la atención: el perdón incondicional sigue estando dirigido hacia el pasado y no es transicional. No dice nada en torno a la construcción de un futuro productivo. Puede eliminar el impedimento para el futuro, pero no apunta hacia él por sí mismo.

Esto nos lleva a otro problema: en ocasiones el proceso de perdón mismo canaliza el deseo de venganza. La persona que se propone perdonar de modo incondicional puede asumir una postura moral suprema de manera superior y condescendiente al pensar en secreto: "Deberías humillarte, sin importar que lo hagas o no"; o, en una pequeña variante, puede desear obtener una ventaja moral en el proceso de perdón mismo y humillar al infractor. Esta actitud tiene precedentes bíblicos. En Romanos 12, después de

insistir en que sus destinatarios deberían vivir en paz entre sí y no andar vengando las injusticias de otros (sino que deberían recordar que Dios dijo: “Mía es la venganza, yo pagaré”). Pablo concluye de la siguiente manera: “Así que, si tu enemigo tuviere hambre, dale de comer; si tuviere sed, dale de beber; pues haciendo esto, ascuas de fuego amontonarás sobre su cabeza”.[58] Primero Pablo deja claro que tratar a los enemigos magnánimamente, como se recomienda, no abandona el proyecto de venganza, pues se pide al creyente que despeje el camino para permitir que Dios se vengue.[59] Luego, en segundo lugar, Pablo también sugiere que el buen comportamiento y la conducta de perdón del creyente *son en sí mismos un castigo* para el infractor, pues establecen la superioridad del creyente e infligen algún tipo de dolor o humillación. Ese tipo de pensamiento es demasiado sencillo, incluso sin el estímulo de Pablo.

En pocas palabras, el perdón incondicional tiene algunas ventajas sobre el perdón transaccional, pero no está libre del peligro moral. En el momento en que uno se establece como alguien moralmente superior a otro, se afirma efectivamente que la venganza era una meta legítima; se invita tanto al camino del estatus (infligir una disminución de estatus en el infractor) como al camino de la venganza (“ascuas de fuego”). También se corre el riesgo de asumir una prerrogativa moral que originalmente es de Dios, y eso parecería un papel problemático para un ser humano en esta tradición religiosa. Los fariseos que criticaron a Jesús tenían un punto importante, mismo que nos pasa por alto porque estamos demasiado enfocados en su incapacidad de reconocer que Jesús *es* Dios. Asimismo, Pablo sabe que es necesario advertir a sus destinatarios sobre asumir el papel de Dios.

¿Acaso el perdón incondicional apunta hacia la transición? No de modo estable. El perdón incondicional aún se enfoca en el pasado y no nos da nada concreto con lo que continuar. Tan sólo elimina algo, pero no conlleva una actitud constructiva dirigida hacia el futuro. Puede estar acompañado de amor y de buenos proyectos, o puede no estarlo.

Sin embargo, existe una versión del perdón incondicional que es muy cercana al amor y la generosidad incondicionales, pues carece de cualquier matiz de superioridad o venganza. Los sobrevivientes del tiroteo motivado por el racismo en una iglesia de Charleston, Carolina del Sur, el 17 de junio de 2015, mostraron de modo sorprendente este tipo de perdón incondicional. Ya que los había invitado el juez que estaba a cargo de la primera audiencia para que hicieran declaraciones en nombre de cada víctima, los familiares se dirigieron al acusado, Dylann Roof (quien ya había confesado). No expresaron ningún deseo de venganza, algo que resulta muy poco común en las llamadas *declaraciones de impacto de las víctimas.* Tampoco expresaron ira, a excepción de un caso, que admitió que se trataba de un defecto: “Es un proceso, y reconozco que estoy muy enojada”. No obstante, a la vez que expresaban una aflicción profunda, ofrecieron universalmente el perdón a Roof, desearon la misericordia de Dios e insistieron en que el

amor es más fuerte que el odio. "Ella me enseñó que somos la familia que construyó el amor".[60] No se concibe transición alguna, y el único futuro que se menciona es el de la misericordia de Dios en el Juicio Final. Quizá esta situación ofrezca poco espacio para la transición; sin embargo, existe algo transicional en su espíritu, en la idea de que el amor prevalecerá sobre el odio y que el amor puede reconstruir el mundo.[61] Y esto nos lleva a la tercera posibilidad: amor incondicional.

Una contracorriente:
el hijo pródigo, la religión del amor de Mahler

El cristianismo tiene muchas corrientes. La transaccional ha tenido una influencia enorme, en particular en la Iglesia organizada y por medio de ella. La idea opcional del perdón incondicional tiene también sus riesgos y limitantes morales. Sin embargo, existe una contracorriente en, por lo menos, algunas partes de los Evangelios y en algunos pensadores judeocristianos posteriores. Con frecuencia se llama a esta contracorriente una ética del *perdón incondicional,* pero es mejor ni siquiera llamar perdón a la corriente que me interesa, sino ética del amor incondicional. Como se verá, se aleja por completo del juicio, la confesión, la contrición y el abandono subsiguiente de la ira.

En el sermón de la montaña, Jesús dice: "Amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced bien a los que os aborrecen, y orad por los que os ultrajan y os persiguen".[62] Según Lucas dice: "Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os aborrecen".[63] Los Evangelios hacen muchas otras referencias a la importancia central de dar amor libremente.[64] No se mencionan condiciones. En estos pasajes, Jesús definitivamente no dice "Amad a vuestros enemigos si se disculpan" (aunque en otras partes sí suele hablar de perdón condicional, como se ha visto). Asimismo, tampoco pareciera hablar de perdón incondicional, pues no existe mención alguna del abandono de una ira previa. El amor es la primera respuesta, no sustituye un deseo de venganza previo. Aun en otros casos en los que las traducciones de la Biblia se refieren al perdón, el griego parece hablar más bien de amor.[65]

En todo caso, Pablo es aun más claro. Efesios 4:31 insiste: "Quítense de vosotros toda amargura *(pikría),* enojo *(thymós),* ira *(orgē),* gritería y maledicencia, y todo vicio".[66] No sólo se condena la ira: parecería contarse como si fuera intrínsecamente un vicio. Esto significaría, por supuesto, que un perdón precedido por la ira no es del todo virtuoso, sino que se trata de la corrección de un vicio previo. Así, en la famosa discusión en torno al amor en 1 Corintios 13, leemos a Pablo declarar, de modo similar, que el amor "no se enoja *(paroxýnetai),* no guarda registro de la injusticia". No podría ser más claro el hecho de que esta visión niega que tanto el perdón condicional como el incondicional sean normas completamente adecuadas; en su lugar recomienda un amor que evita por completo la ira.

De especial importancia para nuestros propósitos, pues trata con el amor en el contexto de la injusticia de alguien más, es la parábola del hijo pródigo contenida en Lucas 15, que suele entenderse como un ejemplo de perdón. El contexto más amplio incluye efectivamente una referencia al perdón en su modo condicional y transaccional

común. Dos capítulos más adelante, Jesús dice: "Si tu hermano pecare contra ti, repréndele; si se arrepiente, perdónale. Y si siete veces al día pecare contra ti, y siete veces al día volviere a ti, diciendo: Me arrepiento; perdónale".[67] Sin embargo, las dos parábolas más breves que preceden a la historia del hijo pródigo sólo hacen referencia a la pérdida y al goce del redescubrimiento: el pastor se regocija porque encontró a la oveja perdida, la mujer se regocija por haber encontrado el dracma perdido.

Ahora es el turno de la historia del hijo:

> Un hombre tenía dos hijos, y el menor de ellos dijo a su padre: Padre, dame la parte de los bienes que me corresponde; y les repartió los bienes. No muchos días después, juntándolo todo el hijo menor, se fue lejos a una provincia apartada y allí desperdició sus bienes viviendo perdidamente. Y cuando todo lo hubo malgastado, vino una gran hambre en aquella provincia, y comenzó a faltarle. Y fue y se arrimó a uno de los ciudadanos de aquella tierra, el cual le envió a su hacienda para que apacentase cerdos. Y deseaba llenar su vientre de las algarrobas que comían los cerdos, pero nadie le daba.
>
> Y volviendo en sí, dijo: ¡Cuántos jornaleros en casa de mi padre tienen abundancia de pan, y yo aquí perezco de hambre! Me levantaré e iré a mi padre, y le diré: Padre, he pecado contra el cielo y contra ti. Ya no soy digno de ser llamado tu hijo; hazme como a uno de tus jornaleros. Y levantándose, vino a su padre.
>
> Y cuando aún estaba lejos, lo vio su padre, y estalló en emociones *(esplanjnísthē),* y corrió, y se echó sobre su cuello, y le besó. Y el hijo le dijo: Padre, he pecado contra el cielo y contra ti, y ya no soy digno de ser llamado tu hijo. Pero el padre dijo a sus siervos: Sacad el mejor vestido, y vestidle; y poned un anillo en su mano, y calzado en sus pies. Y traed el becerro gordo y matadlo, y comamos y hagamos fiesta, porque este mi hijo muerto era, y ha revivido; se había perdido, y es hallado. Y comenzaron a regocijarse.
>
> Y su hijo mayor estaba en el campo; y cuando vino, y llegó cerca de la casa, oyó la música y las danzas, y llamando a uno de los criados, le preguntó qué era aquello. Él le dijo: Tu hermano ha venido y tu padre ha hecho matar al becerro gordo, por haberle recibido bueno y sano. Entonces se enojó, y no quería entrar. Salió por tanto su padre, y le rogaba que entrase. Mas él respondiendo, dijo al padre: He aquí, tantos años te sirvo, no habiéndote desobedecido jamás, y nunca me has dado ni un cabrito para gozarme con mis amigos. Pero cuando vino este tu hijo, que ha consumido tus bienes con rameras, has hecho matar para él el becerro gordo. Él entonces le dijo: Hijo, tú siempre estás conmigo, y todas mis cosas son tuyas. Mas era necesario hacer fiesta y regocijarnos, porque este tu hermano era muerto, y ha revivido; se había perdido, y es hallado.[68]

Debemos hacer una distinción cuidadosa entre dos puntos de vista en esta historia: el del hijo y el del padre. El hijo sin duda decide confesar sus pecados al padre y expresar contrición, y al menos sus palabras comunican esta resolución. En última instancia no queda claro si el hijo es sincero. En su hambre existe un motivo instrumental muy amplio, y la historia sugiere que más bien se trata de un cálculo y no de un cambio de vida. La frase traducida como "volviendo en sí", que se discute mucho entre los traductores, quizá pueda aludir a un yo verdadero al que regresa el hijo pródigo, pero nada en esta historia sugiere un yo bueno preexistente. La frase podría de igual modo significar, y de modo más sencillo, "contemplar", "volverse dentro de sí", "deliberar".

En cualquier caso, el foco de la historia no está en el hijo. El foco está en la reacción de su padre, y esta reacción ciertamente no puede describirse como perdón, sea transaccional o incondicional. El padre ve que su hijo se acerca a la distancia. Lo

reconoce. En este punto sería imposible que supiera lo que el hijo iba a decir o cuál era su actitud. Tan sólo ve que el hijo al que creía muerto en realidad está vivo y un efluvio violento de emociones fuertes se apodera de él. El griego *esplanjnísthē* es un término extraño y extremadamente enfático, que significa, literalmente, "se le salieron las entrañas" o incluso "devoraron sus entrañas".[69] Por lo tanto, el padre siente fuertes punzadas de un tipo de amor intenso ligado a una fuerte sensación corporal, como suele suceder con un padre que siente que su cuerpo y su vida están atados a los de su hijo. Corre hacia el hijo y lo abraza, sin hacer ninguna pregunta. No hay declaración alguna de perdón y no hay tiempo para el perdón. Incluso después de que el hijo declara su arrepentimiento —*después* del abrazo del padre—, el padre no reconoce en lo más mínimo la contrición, sino que continúa con sus planes gozosos de celebración.

Además, cuando el buen hijo que ha hecho todo lo correcto se enoja por la celebración del hermano inferior, el padre no dice: "Mira, se arrepintió y lo perdoné". En su lugar —a la vez que le reafirma a su hijo el amor y apoyo continuos que siente hacia él en términos que sugieren una intimidad continua ("tú siempre estás conmigo")—, sólo dice: "Estoy tan feliz de que esté vivo". En pocas palabras, no hay referencia al perdón en esta historia, y tampoco hay referencia a la contrición, excepto por las declaraciones posiblemente no fidedignas del hijo. Para llamar a la actitud del padre perdón canónico, es necesario imputarle algo similar al siguiente proceso de pensamiento: "Veo que mi hijo se acerca. Si regresa, debe significar que ha aprendido su lección y se ha arrepentido. Ya que se ha arrepentido, abandonaré mi ira y lo perdonaré". Incluso para llamarlo perdón incondicional debemos imaginar que el padre piensa en su resentimiento y elige libremente dejarlo ir. No obstante, es claro que este proceso de pensamiento no existe en la historia y ni siquiera hay referencia a la ira. Dicho proceso de pensamiento hubiera sido el de un padre distinto, uno más calculador y controlador. El amor se apodera de este padre.

Para entender esta historia, en pocas palabras, debemos dejar a un lado las ideas del perdón transaccional, sean judías o cristianas, e incluso la idea del perdón incondicional sin contrición, que requeriría hacer a un lado, de modo deliberado, la ira. Esta historia se preocupa por las profundidades y el carácter incondicional del amor paterno. Lo que resulta tan grandioso de este padre es precisamente que no se detiene a calcular y decidir: tan sólo corre hacia su hijo y lo besa. No piensa en las injusticias que se cometieron en su contra; su único pensamiento es que su hijo está vivo.

Dicho padre podría bien, en un tiempo futuro, hablar con su hijo sobre el curso de su vida. El amor incondicional es absolutamente compatible con la guía; de hecho, ya que el padre desea el bien de su hijo, es casi seguro que le dé consejos para que su vida mejore a partir de ese momento. La dirección de la emoción es transicional: su amor apunta hacia el futuro, y el futuro incluirá casi indudablemente consejos. No obstante, el

impulso inicial hacia el hijo no viene del consejo o del cálculo.

En el contexto de esta historia, Jesús habla sobre la relación de Dios con los pecadores. Entonces, al menos se extiende la posibilidad de un amor que es en sí mismo radical e incondicional, que elimina tanto el perdón como la ira que es su ocasión, un amor que se embarca en un futuro incierto con un espíritu generoso, en vez de seguir echando raíces en el pasado.[70]

Dicha imagen del amor divino y humano se ofrece, casi dos mil años después, en otro texto disidente judeocristiano, en la sinfonía *Resurrección* de Mahler.[71] Llamo judeocristiana a esta obra porque Mahler, un judío, se convirtió al cristianismo por razones sociales, si bien sus actitudes religiosas siguieron siendo heterodoxas, particularmente en relación con la mayoría cristiana.

Al continuar deliberadamente de una tradición cristiana que pondera el "ascenso" del amor, la obra de Mahler —que tiene algunos textos tomados en parte de otras fuentes y cuya mayoría escribió él— trata sobre el Juicio Final y el *Dies irae* de una manera que Mahler considera radicalmente subversiva. Si bien Mahler nunca estuvo satisfecho con los programas que escribió para sus sinfonías, sentía una atracción continua hacia esas formulaciones verbales. He aquí la explicación del último movimiento de la sinfonía que escribió para su ejecución en Dresde en 1901:

> Se oye una voz que llama. El fin de todo lo vivo ha llegado, el juicio final está cerca y el horror del día de los días se nos ha venido encima. La tierra tiembla, las tumbas se abren con estallidos, los muertos se levantan y marchan en una procesión sin fin. Los grandes y los pequeños de esta tierra, los reyes y los mendigos, los justos y los impíos, todos avanzan. Las súplicas de misericordia y perdón resuenan terribles en nuestros oídos. Los llantos se vuelven cada vez más espantosos. Nuestros sentidos nos abandonan, toda la conciencia muere conforme se acerca el Juez Eterno. Suena la última trompeta; las trompetas del Apocalipsis resuenan. En el fantasmal silencio que sigue, apenas podemos distinguir un ruiseñor distante, un último eco tembloroso de la vida terrestre.
>
> Un coro de santos y seres celestiales se abre camino suavemente: "Levántense, sin duda levántense". ¡Luego aparece la gloria de Dios! Una luz maravillosa y suave nos penetra el corazón: todo es calma sagrada. Y contemplad —no es un juicio—: no hay pecadores, no hay justos. Nadie es grande, nadie es pequeño. No hay castigo ni recompensa. Un amor que sobrecoge aligera nuestro ser. Sabemos y somos.[72]

Existen muchas razones para relacionar esta sinfonía con el sufrimiento continuo que Mahler experimentaba a causa de la hostilidad y la falta de comprensión de la cultura musical dominante de Viena en su época, que era fuertemente antisemita y cristiana. De hecho Mahler registra que la inspiración del movimiento final le llegó mientras atendía el funeral de Hans von Bülow, un conductor antisemita que había sido particularmente hostil con él. Por consiguiente, el contexto, en cualquier caso, es uno en que esperaríamos que el perdón desempeñase un papel. Incluso podríamos decir que se trata del intento de Mahler por hacer una misa de réquiem (como director de ópera y música sinfónica durante toda su vida, Mahler conocía íntimamente este género).

No obstante, lo que sea que "ocurra" en el (quinto) movimiento final, resulta radicalmente poco convencional en la misa de réquiem cristiana. Como escribe de modo eufemístico el biógrafo de Mahler, Henri Louis de La Grange: "Se ha señalado que el concepto mismo de resurrección es esencialmente ajeno a la fe judía, pero la idea de un último juicio sin juez y sin reconocimiento del Bien y el Mal resulta igualmente poco ortodoxa para un cristiano".[73] (Obsérvese un error crucial: Mahler no dice que no haya bien ni mal; más bien asevera que no hay juicio que divida a los "pecadores" —condenados— de los "justos" —salvados—).

Inmediatamente antes del quinto movimiento, en el breve cuarto movimiento, que está compuesto en su totalidad por una canción titulada *Urlicht* (Luz original), Mahler dramatiza el viaje de una niña que se lanza en una búsqueda por aliviar la necesidad y el sufrimiento humanos. Esta niña se convierte en un "camino amplio" (obsérvese que el camino del pecado, en la metáfora cristiana tradicional, es el que es amplio). Un ángel aparece e intenta "sacarla" *(abweisen)* del camino. Pero entonces la niña estalla con pasión: "¡Oh, no! ¡No permitiré que me saquen!" *(Ich ließ mich nicht abweisen).* Este drama, y la música que lo acompaña —en que los estallidos de la niña presentan, por primer vez en el movimiento, el cromatismo característico de Mahler— alude a la lucha de Mahler con la cultura musical cristiana, y la manera en que los "ángeles" de esa cultura intentan sacarlo de un camino de emoción y extraña creatividad que, según siente, debe tomar. (Los enemigos de Mahler también identificaban este "camino del pecado" con el "carácter judío en la música", cuyo repudio por parte de Wagner es famoso).[74] Al poner lo que en efecto es su punto de vista dramático en primera persona para una voz apasionada de contralto,[75] Mahler alude a los temas de androginia y receptividad que suelen aflorar en sus escritos y expresa su rechazo a ceder a la convención. Al mismo tiempo, insiste en que la compasión por la necesidad humana motiva este extraño viaje. No abandonará la búsqueda.

Sin embargo, este rechazo no es iracundo: sólo determinado. La niña dice: "seguiré mi camino y no permitiré que me detengas" (estoy tentada a llamar transicional a este espíritu). La música expresa una añoranza apasionada, pero ningún tipo de resentimiento.

Así, cuando llegamos al último movimiento, que Mahler vincula con sus enemigos debido a la historia del funeral de von Bülow, no deberíamos esperar una resolución convencional, ningún *Dies irae* tradicional como el de muchas misas de réquiem que Mahler conocía y había dirigido. De hecho encontramos, tanto en el programa verbal como en la música, la primera parte del *Dies irae:* el miedo, la súplica urgente de perdón, la última trompeta; sin embargo, luego ocurre algo fundamentalmente distinto. Mahler llama felizmente nuestra atención a esta sorpresa. En realidad después de todo no hay juicio, sólo un coro de personas que canta suavemente. No hay castigo ni

recompensa, sólo un amor incontenible. "Sabemos y somos." El texto resultante, que canta el coro y dos mujeres solistas, llama la atención al hecho de que la vida creativa de una persona que ama, incluido el amor erótico apasionado ("los cálidos esfuerzos del amor"), es su propia recompensa.[76]

Podríamos decir que se trata del hijo pródigo en su manifestación escatológica. Sin embargo, esto sería erróneo por una sutileza, pues, según resulta, en realidad tampoco hay escatología aquí: hay un reemplazo de la escatología por amor mundano. No existe el cielo, ni el infierno, ni el juicio. Sólo el amor y la creatividad.

¿Dónde, si lo hubiera, está el perdón en este mundo? Mahler mismo introdujo el tema de las injusticias y la oposición en la historia de esta sinfonía, y sin duda tenía una inclinación profunda hacia la ira contra von Bülow, quien había sido especialmente hostil con él en una etapa crucial de su carrera, cuando intentaba hacer que se montara su primera sinfonía. Tras esforzarse por encontrar una manera de concluir su segunda sinfonía (lo que incluye, según dice, una búsqueda en "toda la literatura mundial, incluida la Biblia"), Mahler cuenta que finalmente se le ocurrió la idea para el último movimiento al escuchar al coro cantar una oda de Klopstock en el funeral de von Bülow. No obstante, la oda de Klopstock en realidad es un conjunto banal de penas, y Mahler conserva muy poco del texto original, pues él escribió la mayor parte del texto y toda la música. Así resulta bastante claro que el significado profundo de la oda de Klopstock residía más en la ocasión que en su contenido: hay algo aquí en torno a la superación del resentimiento.

Entonces, ¿cómo se supera la ira? Es como ocurre con el padre en el relato: la ira simplemente desaparece y el amor se dispara.[77] El *personaje* al que Mahler presenta como el "héroe" de la sinfonía no pide disculpas y tampoco decide perdonar sin una disculpa. Simplemente continúa su vida como una persona creativa que ama, y rechaza que lo "saquen" de su camino de creatividad: un amor que sobrecoge simplemente ahoga el resentimiento. La pregunta "¿Debería perdonar a mis enemigos?" significaría que aún habla la ira, la cual exige ser escuchada. En su lugar, la creatividad y el amor la han acallado. Las "alas que gané en los cálidos esfuerzos del amor" llevan al héroe creativo a una luz "que nunca ha visto ojo alguno". Si es posible aventurar una explicación arriesgada, esta luz "nunca vista" parecería ser la música misma.[78]

En pocas palabras, hay dos maneras en que una persona creativa puede reaccionar a una lucha contra la adversidad. Una sería seguir enfocándose en las injusticias sufridas y en la posibilidad de que los infractores lloren, se quejen y expresen arrepentimiento. Este tipo de reacción es muy común, ¿pero acaso no es mezquina? En su lugar, el camino que traza Mahler significa seguir siendo uno mismo y seguir haciendo su trabajo, no perder el tiempo en pensamientos y sentimientos iracundos, sino dar simplemente lo que uno tiene para dar.

Como dice La Grange, la idea de la resurrección no tiene nada de judía. Sin embargo, aquí no hay una resurrección en el más allá. En su lugar, hablamos de un amor terreno que se eleva sobre la ira y es su propia recompensa. Quizá esto tampoco sea judío si tenemos en mente el proceso de *teshuvá*. No obstante, quizá dicha actitud sea más compatible con el énfasis que el judaísmo pone en el valor en los esfuerzos de este mundo que con la escatología cristiana de la bajeza y la penitencia, que es el principal blanco de Mahler. Desde un inicio las voces cantan con fuerza, dignidad y pasión.

Mahler destaca el carácter central que tiene la música para toda su idea de amor activo. No deberíamos tomar esto como si simplemente declarara una predilección personal. Se nos invita a pensar en el papel de la música en la vida humana e incluso en la religión. La música expresa muchas emociones, pero resulta sorprendentemente difícil encontrar música que exprese, como una estructura organizadora predominante (en oposición a episodios breves), una ira vengativa y un resentimiento que bulle.[79] De cualquier modo, el tipo incondicional de amor y alegría que ofrece la sinfonía de Mahler y a la que hemos prestado atención resulta característico de la manera en que la música puede impartir a las relaciones humanas, ya sea en un contexto religioso o no, una sensación de alegría y deleite compartido, plenamente corporal y compuesto de vibraciones, alientos y movimientos, que simplemente se eleva sobre la ira y la humillación. De hecho, ¿cómo podría la música repudiar el cuerpo con vergüenza si no es destruyéndose?[80] Ciertamente uno podría arriesgarse y decir que incluso cuando la música de primer nivel expresa el programa verbal del *Dies irae* (como ocurre, por ejemplo, en los réquiems de Mozart y Verdi), su naturaleza corporal y su pasión —su generoso movimiento de aliento hacia el exterior— suelen negar ese proceso y apuntar hacia una manera de vida más humanitaria y amorosa.[81]

En ambos ejemplos de disidencia observamos razones para la ira y, probablemente en el pasado, ira real. Sin embargo, en las reconciliaciones que se presentaron no existe alusión alguna a la ira. No sólo no hay un proceso estructurado de *teshuvá* o de penitencia, con sus múltiples condiciones: tampoco hay perdón en ninguna manera reconocible, ni siquiera la incondicional. Tan sólo hay amor, amor que acalla la ira. No es posible desarrollar por completo este tema en esta etapa, pero al menos nos da un sentido de qué opciones se pueden abrir a quien ve con malos ojos la idea de perdón.

También la tradición judía tiene voces disidentes. Con el fin de hacer justicia a esta tradición y evitar aparentar que se apoya el estereotipo que contrapone la misericordia cristiana con la dureza y la condicionalidad judía, permítaseme presentarlas. Como ocurre en el caso del hijo pródigo, también aquí las voces disidentes aparecen en relatos que es necesario leer con atención.

La versión transaccional clásica genera una variedad de preguntas que ponderan intérpretes posteriores. ¿Acaso la versión ritualizada de *teshuvá* no es demasiado inflexible? ¿Es posible que la ley estructure cuestiones interpersonales tan complejas, y acaso la ley no las deforma en ocasiones? ¿Acaso las normas promueven la reconciliación, o en realidad suelen impedirla al forzar que la atención se dirija hacia el pasado y crear una búsqueda obsesiva de la culpa? En el texto se cuentan tres historias del Talmud, una después de otra, que meditan en torno a estas complejidades.[82] Las primeras dos son las siguientes:

> R. Jeremiah lastimó a R. Abba. R. Jeremiah fue y se sentó a la puerta de R. Abba. Cuando la sirvienta de R. Abba tiró aguas residuales, algunas corrientes de agua salpicaron la cabeza de R. Jeremiah. Y dijo: Me han convertido en basura, y leyó, como si se refiriera a él, el verso “Dios levanta a los necesitados del montón de basura”. R. Abba lo escuchó y fue con él. Él [R. Abba] le dijo: Ahora soy yo quien debe apaciguarte.
>
> Cuando alguien lastimó a R. Zera, él [R. Zera] iba y estudiaba frente a él y lo invitaba a su presencia para que quien lo había lastimado fuera y lo apaciguara.

Tanto la primera como la segunda historia crean un corto circuito en el proceso formalista de súplica, a favor de una relación generosa que ve hacia el futuro. En el primero, el simple azar interviene antes de que R. Jeremiah tenga la oportunidad de confesarse e implorar. El acto descuidado de la sirvienta que lo salpicó con aguas residuales nivela el campo: ninguno está por encima del otro, cada uno ha afectado al otro, por lo que bien podrían simplemente redimirse sin preguntarse *quién tiene la culpa* (obsérvese que en la primera ni siquiera hay una confesión).

Por lo tanto, la primera historia presenta un modelo opcional para las relaciones humanas y sugiere que la búsqueda del primer infractor suele provocar un comportamiento duro e inflexible, mientras que la admisión de que cada uno ha ofendido, sin duda, al otro de alguna manera abre el camino al pensamiento constructivo que deja atrás la injusticia y ve hacia el futuro. En la segunda historia, R. Zera no desempeña el papel tradicional del ofendido, no espera a que quien lo lastimó vaya a él. En su lugar pretende estudiar y se esfuerza activamente por crear, de modo flexible y

generoso, condiciones para la disculpa y la reconciliación.

Resulta claro que estas dos historias no representan perdón transaccional. ¿Acaso se trata de perdón incondicional? No lo creo. El perdón incondicional requiere que la parte afectada primero tenga sentimientos de ira y luego elija abandonarlos. En la primera historia, simplemente sabemos muy poco sobre los sentimientos del afectado R. Abba. Su decisión de salir podría significar perdón incondicional o generosidad incondicional. En la segunda, podemos estar bastante seguros de que R. Zera no alberga ira: su comportamiento estratégico y calmado indica una generosidad y un amor activos.

La tercera historia, no obstante, es la más compleja:

> Un cierto matarife lastimó a Rav. [El matarife] no fue [con Rav] en vísperas del Día de la Expiación. Rav dijo: Iré y lo apaciguaré. R. Huna lo vio, y dijo: ¿A dónde va mi maestro? Él contestó: A apaciguar a tal y tal. [R. Huna] se dijo, Abba [es decir, Rav] va a matar a un hombre. Rav fue y se paró junto a él. El matarife estaba sentado, limpiando la cabeza [de un animal]. Levantó la mirada y lo vio [a Rav]. Le dijo: Abba, vete; no tengo nada que tratar contigo. Mientras limpiaba la cabeza del animal, salió volando un hueso, golpeó el cuello del matarife y lo mató.

En la interpretación más obvia y frecuente de esta historia, el matarife muere porque se ha comportado con terquedad al no disculparse con Rav.[83] Por el contrario, Rav se ha comportado bien al ir a buscar al infractor, un acto particularmente generoso si se toman en cuenta las diferencias sociales y de clase (en mis términos, el comportamiento de Rav sería perdón incondicional).

Sin embargo, la idea de que se trata de un acto generoso se ve sacudida por la reacción de R. Huna, y Huna era el mejor estudiante de Rav. Huna no ve esta iniciativa como un acto de gran generosidad. Lo ve como un acto de violencia que llevará a la muerte; no como un acto de gracia, sino como una agresión. Según escribe Moshe Halbertal, “La historia nos fuerza a enfrentar directamente la ambivalencia que existe entre la santidad y el narcisismo inherente en cualquier acto de gracia”. Rav es consciente de que el matarife perdió el momento designado para la disculpa, así que va a él, y pareciera ir en un estado de gran cólera, con el fin de *extraer* la disculpa, pues R. Huna ve algo en su actitud —está demasiado iracundo o demasiado determinado— que lo hace considerar la visita como algo violento. Ciertamente el comportamiento de Rav con el matarife resulta muy diferente de la oferta sensible e indirecta de una oportunidad de disculpa de R. Zera: se para a su lado, lo pone contra la pared, con lo que provoca la confrontación fatal.

Una tradición interpretativa diferente ha visto aquí la agresividad que a veces es inherente a la exigencia de una disculpa y la gran dificultad de distinguir entre agresión y sensibilidad cuando tratamos con seres humanos imperfectos. Incluso el perdón incondicional puede estar manchado de narcisismo, agresión y de una superioridad asumida. Piénsese con cuánta frecuencia las personas —en un matrimonio, en las

relaciones entre padres e hijos— en efecto se ponen sobre otra persona, exigiendo de modo santurrón una disculpa, hasta que un hueso sale volando y ocurre un daño serio. Concuerdo con Moshe Halbertal cuando argumenta que estas historias complementan la tradición formal de *teshuvá* y nos hacen ver que la verdadera *teshuvá* entre humanos es siempre demasiado compleja para que la capten en su totalidad las formulaciones legalistas, porque siempre contienen una historia que incluye a varias personas que participan de una relación humana compleja y falible en muchos sentidos.

Las tres historias sugieren que hay algo mal en apegarse a la versión clásica de la *teshuvá* transaccional, debido a la naturaleza imperfecta de los seres humanos y sus complicadas motivaciones. En la primera historia, la acción azarosa de la sirvienta hace que ambos hombres vean que son imperfectos y que es mejor que intenten levantarse mutuamente para crear algo que sea un poco mejor que antes, algo que la versión legalista, con su énfasis en quién fue el primer infractor, no invita a hacer. La segunda historia sugiere que es demasiado fácil que las víctimas sean santurronas y esperen conciliación, con la seguridad de que son la parte afectada. En su lugar, el acto gentil de abrir el camino a la disculpa, lo que la vuelve sencilla y natural, casi un no acontecimiento, es un mejor presagio de buenas relaciones futuras.

La tercera va aun más lejos, pues observa que incluso un acto incondicional tiene sus problemas. Cuando se comete una injusticia contra uno, según sugiere la historia, resulta extremadamente fácil ensimismarse y sentir que es escandaloso que la otra persona no ruegue por nuestro perdón. Sin embargo, esa postura, decir: “Soy importante y cometiste una injusticia en mi contra. ¿Por qué no has venido a mí?”, se puede convertir fácilmente en una agresión narcisista que conduzca a un gran daño. Los seres humanos son, por decirlo de algún modo, criaturas narrativas, llenas de motivos contradictorios, por lo que necesitan recordar la probabilidad de que haya un narcisismo oculto mediante una lectura sensible tanto del yo como de los otros. Las partes que insisten constantemente en quién cometió la primera injusticia y piden todo el tiempo el reconocimiento de su superioridad moral pudieron haber elegido un camino condenado y violento, incluso si están en lo correcto. Sea como fuere, el autor talmúdico sugiere que las personas deberían observar con detenimiento los motivos detrás de su santurrona autoafirmación y ponderar historias como éstas. Si lo hacen así, pueden concluir que la pregunta que han de plantearse no es “¿quién fue más afectado?”, sino “¿cómo se puede lograr la reconciliación?”

La tradición judía también es compleja. Su contrapropuesta es pariente de las contratradiciones cristianas, se enfoca menos en un incremento de emociones fuertes y busca alterar las complicadas transacciones de las que participan los individuos o los grupos al cambiar el infructífero “juego de la culpa” por un proceso de reconciliación dirigido hacia el futuro. Ambas tradiciones dejan claros los obstáculos que existen

incluso en un tipo de perdón incondicional; las dos recomiendan el pensamiento transaccional y una generosidad que vuelve más fácil este tipo de pensamiento.

¿Reconocer la vulnerabilidad humana?

Un mérito que suele atribuirse al perdón es que favorece el reconocimiento de la vulnerabilidad humana. Cuando compara el perdón con filosofías "perfeccionistas", Griswold argumenta que el proceso de perdón acepta —y trata con un entendimiento empático— las fallas endémicas de la vida humana.[84] Griswold compara el perdón, que reconoce que otra persona nos ha lastimado profundamente, con moralidades en las que uno se esfuerza por vivir de tal modo, que nada que otros hagan nos pueda infligir un daño profundo. Dichas normas estoicas sin duda son demasiado rígidas, según argumentaré, al menos en la esfera del amor personal íntimo y la amistad, donde se debería vivir de un modo que nos abra a la posibilidad de la pérdida y el dolor.

Por lo tanto, estoy de acuerdo con Griswold en que deberíamos estar listos para reconocer pérdidas importantes. Sin embargo, hay un gran trecho de la pérdida a la ira, y todavía un paso más de sentir ira a participar en el proceso de perdón transaccional. Debemos examinar estos pasos en cada una de nuestras esferas. Por ahora señalemos que el proceso de perdón transaccional es perfeccionista e intolerante a su manera. La mentalidad que genera en torno a llevar registro es tiránica hacia la fragilidad humana y está diseñada para serlo. Debemos escudriñar constantemente nuestra humanidad y castigarla con frecuencia. Cuando menos la tradición judía limita este escrutinio a cosas que se puede esperar que una persona controle. La corriente transaccional de la tradición cristiana no tiene tal limitante y, por consiguiente, resulta tan punitiva hacia lo cotidiano como la considera de modo intuitivo Joyce. Además, al exigir control sobre los deseos y los pensamientos obstinados, la corriente transaccional de la tradición cristiana continúa indudablemente el mismo estoicismo que Griswold critica, a la vez que está influenciada por él. La instrucción del filósofo estoico Epicteto, "Vigílate como si un enemigo te acechara",[85] podría haber sido pronunciada fácilmente por muchos pensadores cristianos o por muchos sacerdotes parroquiales.

Apéndice
Dies irae

Dies irae, dies illa,	Día de la ira, aquel día
solvet saeclum in favilla,	en que los siglos se reduzcan a cenizas;
teste David cum Sibylla!	como testigos el rey David y la Sibila.
Quantus tremor est futurus,	¡Cuánto terror habrá en el futuro
quando iudex est venturus,	cuando el juez haya de venir
cuncta stricte discussurus!	a juzgar todo estrictamente!
Tuba mirum spargens sonum	La trompeta, esparciendo un sonido admirable
per sepulcra regionum,	por los sepulcros de todos los reinos,
coget omnes ante thronum.	reunirá a todos ante el trono.
Mors stupebit et Natura,	La muerte y la Naturaleza se asombrarán,
cum resurget creatura,	cuando resucite la criatura
iudicanti responsura.	para que responda ante su juez.
Liber scriptus proferetur,	Aparecerá el libro escrito
in quo totum continetur,	en que se contiene todo
unde Mundus iudicetur.	y con el que se juzgará al mundo.
Iudex ergo cum sedebit,	Así, cuando el juez se siente
quidquid latet apparebit,	lo escondido se mostrará
nihil inultum remanebit.	y no habrá nada sin castigo.
Quid sum miser tunc dicturus?	¿Qué diré yo entonces, pobre de mí?
Quem patronum rogaturus,	¿A qué protector rogaré
cum vix iustus sit securus?	cuando apenas el justo esté seguro?
Rex tremendae maiestatis,	Rey de tremenda majestad,
qui salvandos salvas gratis,	tú que salvas gratuitamente a los que hay que salvar,
salva me, fons pietatis.	sálvame, fuente de piedad.
Recordare, Iesu pie,	Acuérdate, piadoso Jesús
quod sum causa tuae viae;	de que soy la causa de tu calvario
ne me perdas illa die.	no me pierdas en aquel día.
Quaerens me, sedisti lassus,	Buscándome, te sentaste agotado,

tantus labor non sit cassus.	no sean vanos tantos trabajos.
Iuste Iudex ultionis,	Justo juez de venganza,
donum fac remissionis	concédeme el regalo del perdón
ante diem rationis.	antes del día del juicio.
Ingemisco, tamquam reus,	Grito, como un reo;
culpa rubet vultus meus,	la culpa enrojece mi rostro.
supplicanti parce Deus.	Perdona, Señor, a este suplicante.
Qui Mariam absolvisti,	Tú, que absolviste a Magdalena
et latronem exaudisti,	y escuchaste la súplica del ladrón,
mihi quoque spem dedisti.	me diste a mí también esperanza.
Preces meae non sunt dignae,	Mis plegarias no son dignas,
sed tu bonus fac benigne,	pero tú, al ser bueno, actúa con bondad
ne perenni cremer igne.	para que no arda en el fuego eterno.
Inter oves locum praesta,	Colócame entre tu rebaño
et ab haedis me sequestra,	y sepárame de los machos cabríos
statuens in parte dextra.	situándome a tu derecha.
Confutatis maledictis,	Refutados los malditos,
flammis acribus addictis,	arrojados a las llamas voraces,
voca me cum benedictis.	hazme llamar entre los benditos.
Oro supplex et acclinis,	Te lo ruego, suplicante y de rodillas,
cor contritum quasi cinis,	el corazón acongojado, casi hecho cenizas:
gere curam mei finis.	hazte cargo de mi destino.

[1] Charles Griswold, *Forgiveness. A Philosophical Explanation,* Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 149-150. Esto no conforma la totalidad de la explicación de Griswold, pues tiene mucho que decir respecto de lo que debe hacer quien perdona. La explicación de David Konstan (*Before Forgiveness. The Origins of a Moral Idea,* Cambridge University Press, Nueva York-Cambridge, 2010) es básicamente la misma. (No defiendo que éste sea un análisis perfecto, pero es lo suficientemente bueno para proporcionarnos un punto de partida).

[2] Ciertamente suele sugerirse que el perdón está incompleto sin estos elementos transaccionales. Así lo hace Konstan (*Before Forgiveness, op. cit.,* p. 21 y *passim*); lo mismo ocurre con Anthony Bash (*Forgiveness in Christian Ethics,* Cambridge University Press, Nueva York-Cambridge, 2007), quien resume su argumento al decir que "la idea de perdón incondicional resulta difícil de defender desde un punto de vista pragmático, práctico y filosófico" (p. 78), y se esfuerza por demostrar que la tradición cristiana temprana incluye la versión transaccional completamente desarrollada. Quedará claro que en este punto concuerdo con Bash y no con Konstan; la tradición temprana sin duda contiene este concepto, pero (aquí estoy en desacuerdo con Bash) también incluye de modo prominente ideas de perdón y amor incondicionales. Además, estoy en desacuerdo con Bash en torno a la evaluación normativa de estas opciones.

[3] No obstante buscaré tener mayor detalle y precisión históricos, mismos que, creo, requieren las metas generales de Nietzsche.

[4] He tomado esta imagen de conformismo irreflexivo de Mahler, de quien se hablará más adelante en este capítulo. Él consideraba el comportamiento cristiano tradicional como las zambullidas sin meta ni conciencia de los peces a los que predicaba san Antonio, algo que se representa de modo apropiado con frases que se zambullen con el clarinete en mi bemol, cuya entrada tiene la acotación *mit Humor.* (La canción de san Antonio en *Des Knaben Wunderhorn* se compuso en las mismas fechas que el material de san Antonio en el tercer movimiento de la segunda sinfonía, a la que aludo aquí; asimismo véase un análisis detallado en Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions,* Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, 2001, cap. 14 [*Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones,* trad. Araceli Maira, Paidós, Barcelona, 2008]).

[5] Michel Foucault, *Discipline and Punish. The Birth of the Prison,* Vintage Books, Nueva York, 1975 [*Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión,* 2ª ed. rev. y corr., trad. Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI, México, 2009].

[6] Foucault tiene un público europeo. No se refiere a la crueldad física y degradante del encarcelamiento real en los Estados Unidos, sino al carácter intrusivo y manipulador que caracteriza a los programas carcelarios de supervisión y reforma, con la cárcel / taller panóptico de Jeremy Bentham como caso de estudio destacado.

[7] Continuamente es necesario calmar la ira de Dios con la penitencia o el sacrificio. En Isaías 43:25-26, en apariencia se perdonan los pecados a causa de una disculpa y una actitud de concientización. De modo similar ocurre en Oseas 12, el profeta llama a Israel a arrepentirse y, en el capítulo 14, los insta a una manera específica de expiación, que, según imagina, estará seguida por el perdón. Existen muchos ejemplos de este tipo.

[8] Una excelente discusión en torno a las fuentes bíblicas y talmúdicas se encuentra en Michael Morgan, "Mercy, Repentance, and Forgiveness in Ancient Judaism", en Charles Griswold y David Konstan (coords.), *Ancient Forgiveness. Classical, Judaic and Christian,* Cambridge University Press, Cambridge, 2011, pp. 137-157.

[9] Si bien es bastante obvio que los judíos de la reforma y los conservadores no aceptan muchos aspectos de esta explicación codificada —al menos no en la lista completa de los mandamientos cuya violación requiere *teshuvá*—, existe una adherencia continua, en su conjunto, a la concepción general del proceso de *teshuvá* según lo esboza esta tradición. Por lo tanto, Pinchas Peli (*On Repentance. The Thought and Oral Discourses of Rabbi Joseph Dov Soloveitchik,* Rowman and Littlefield, Nueva York, 2004) señala en su introducción que el destacado rabino de la reforma Arnold Jacob Wolf celebra el carácter central y la importancia del pensamiento de

Soloveitchik en este tema (p. 7). Soloveitchik (1903-1993), un rabino y profesor ortodoxo muy influyente, sigue fielmente las explicaciones de Maimónides (siglo XII) y de Yonah de Gerona (siglo XIII). (Los discursos orales de Soloveitchik se pronunciaron originalmente en yiddish, pero luego Peli los escribió en hebreo; Peli llevó a cabo la traducción al inglés con la ayuda de un grupo amplio de consejeros).

[10] 1138-1204, suele llamársele Rambam.

[11] Yonah († 1263) fue un influyente rabino catalán, primo carnal de Nahmánides, que es más famoso. Según cuenta la historia, en un inicio Yonah era un opositor acérrimo de Maimónides e instigó la quema pública de su obra a manos de las autoridades cristianas en París en 1233. Más tarde admitió su error y realizó un peregrinaje a la tumba de Maimónides en Palestina. Sin embargo, nunca llegó más allá de Toledo, donde enseñó por el resto de su vida. No obstante, sus enseñanzas muestran una reverencia consistente hacia Maimónides.

En el caso de Maimónides, consulté dos traducciones al inglés disponibles en línea, una de Immanuel O'Levy (Maimónides, *Hilchot Teshuvah,* 1993: http://www.panix.com/~jjbaker/rambam.html) y una del rabino Yaakov Feldman (Maimónides, *Hilchot Teshuvah,* 2010: http://www.scribd.com/doc/28390008/Maimonides-Hilchot-Teshuva-The-Rules-of-Repentence). En el caso de Yonah, utilicé el texto bilingüe con traducción de Shraga Silverstein (*The Gates of Repentance. Sha'arei Teshuvah,* Feldheim Publishers, Jerusalén-Nueva York, 1967).

[12] Soloveitchik, *apud. supra;* Deborah E. Lipstadt, contribución a Simon Wiesenthal, *The Sunflower. On the Possibilities and Limits of Forgiveness,* Shocken Books, Nueva York, 1997, pp. 193-196. Lipstadt fue la demandada en un famoso juicio de difamación por negación del Holocausto. La demandó David Irving; ella ganó con base en justificación.

[13] Véase Maimónides, *Hilchot Teshuvah,* cap. 1.1.

[14] Existe una disputa interesante en la tradición en torno a si es necesario confesar y arrepentirse de pecados que ya se confesaron el año previo. Según la opinión de Yonah no es necesario, tanto porque podría distraer del enfoque en los pecados de este año como porque confesarlos nuevamente muestra una falta de confianza en el perdón de Dios; véase Yonah de Gerona, *The Gates of Repentance…, op. cit.,* pp. 379-383. Sin embargo, el pecador debe ofrecer una confesión general del pecado que en principio cubre las transgresiones previas y las actuales. No obstante, Maimónides afirma que es necesario confesar los pecados pasados y futuros con el fin de mantenerlos a la vista (Maimónides, *Hilchot Teshuvah,* 2.8). También se discute cuántas veces es necesario confesarse en Yom Kippur. Maimónides menciona que uno debe confesarse antes de comer la gran comida previa al ayuno, incluso si uno va a pasar todo un día confesándose en repetidas ocasiones, esto porque es posible ahogarse con la comida y morir y, por consiguiente, nunca llegar a la confesión principal (Maimónides, *Hilchot Teshuvah,* 2.6).

[15] Maimónides, *Hilchot Teshuvah,* cap. 1.4.

[16] Soloveitchik pone énfasis en una distinción tradicional entre *kapará* (absolución) y *tahará* (purificación): para la primera basta con el remordimiento, para la segunda es necesario un cambio de vida y de pensamiento. Véase Pinchas Peli, *On Repentance…, op. cit.,* pp. 49-69.

[17] Pinchas Peli, *On Repentance…, op. cit.,* pp. 91-92.

[18] Maimónides, *Hilchot Teshuvah,* 1.5. En contraste, si la ofensa es sólo contra Dios, no es necesario hacer público el arrepentimiento.

[19] Pinchas Peli, *On Repentance…, op. cit.,* p. 80.

[20] Maimónides, *Hilchot Teshuvah,* cap. 2.2.

[21] *Ibid.,* cap. 2.4. *Cf.* Yonah de Gerona, *The Gates of Repentance, op. cit.,* p. 31.

[22] *Ibid.,* cap. 3.4. Relaciona particularmente el *shofar* con las acciones caritativas y afirma que los judíos son más caritativos durante el periodo entre Rosh Hashaná y Yom Kippur que en otras fechas.

[23] *Ibid.,* 2.1.

[24] *Id.*

[25] Yonah de Gerona, *The Gates of Repentance, op. cit.,* p. 92.

[26] *Ibid.,* p. 39.

[27] *Ibid.,* p. 59

[28] Maimónides, *Hilchot Teshuvah,* 2.10. Véase Yonah de Gerona, *The Gates of Teshuvah…, op. cit.,* p. 377.

[29] En el caso de los muertos, el transgresor lleva diez hombres a la tumba y hace una confesión; si debe dinero, se lo paga a los herederos. No obstante, si no lo conoce, deja el dinero en la corte y hace una confesión allí.

[30] *Cf.* Juan 7:53-8:11, donde se ofrece un perdón en apariencia condicional a la mujer adúltera: "Vete, y no peques más".

[31] Marcos 1:4, Lucas 3:3

[32] Véase la discusión filológica detallada del texto griego en Anthony Bash, *Forgiveness…, op. cit.,* pp. 80-87. No obstante, como el teólogo cristiano que es, quizá impute demasiada unidad y consistencia a estos textos tempranos. Juan practicaba el bautismo antes de que Jesús muriera, y quizá no tuviera una idea clara de que era necesario cumplir con una condición posterior.

[33] Juan no pide sacrificios ni ofrendas, pues probablemente piensa que el ritual del arrepentimiento ocupa el lugar del ritual judío de la expiación; véase Anthony Bash, *Forgiveness…, op. cit.,* pp. 81-82, que pone énfasis nuevamente en que ese arrepentimiento, si bien es necesario para el perdón, no basta.

[34] Por consiguiente, el *Libro de oración común* pregunta a los padres y a los padrinos (o a cualquiera que sea lo suficientemente viejo para hablar por sí mismo): "¿Renuncias a Satanás y a todas las fuerzas espirituales del mal que se rebelan contra Dios?" Respuesta: "Renuncio". Pregunta: "¿Renuncias a los poderes malignos de este mundo que corrompen y destruyen a las criaturas de Dios?" Respuesta: "Renuncio". "¿Renuncias a todos los deseos pecaminosos que te apartan del amor de Dios?" Respuesta: "Renuncio". El ritual se extiende después en torno a la aceptación de Jesús como nuestro salvador, a confiar en él y obedecerlo.

[35] Véase el apéndice de este capítulo para el texto completo del himno. Actualmente se conserva en la misa tridentina, y es un texto que aún goza de respeto, aunque, como con otras descripciones del sufrimiento en el infierno, se le ha quitado énfasis.

[36] Esta obra es previa a la separación de la corriente principal del cristianismo por parte de Tertuliano y su acogimiento de la herejía montanista (*ca.* 207).

[37] Véase E. Hanna, "The Sacrament of Penance", *The Catholic Church Encyclopedia,* Robert Appleton Company, Nueva York, 1911, versión en línea.

[38] *Ibid.*

[39] Véase también David Konstan, *Before Forgiveness…, op. cit.,* cap. 4.

[40] Naturalmente, como con cualquiera otra generalización de las normas judías, ésta tiene excepciones putativas. La prohibición *lo tachmod,* "No codiciarás", parecería enfocarse en actitudes, no en actos, aunque esto se debate mucho.

[41] Mateo, 5:27-28.

[42] Hablando estrictamente, no se debería decir *casi,* pues, siguiendo a los estoicos griegos y romanos, esta tradición considera los movimientos internos como actos completos. La lógica estoica es que corresponden a un *ascenso,* a una *apariencia* a la que, en principio, si no en hechos, siempre se debe rehusar ascender. Cicerón

incluso llegó a llamar a la acción externa una simple *placenta;* el núcleo del acto es el ascenso interior.

[43] Véase Tertuliano, *On Penitence,* trad. William Le Saint, secc. 3, en *Tertullian. Treatises on Penance,* The Newman Press, Westminster, 1959. Para el texto latino véase la edición de Pierre de Labriolle (Alphonse Picard, París, 1906). Tertuliano vivió *ca.* 160 a 226 e. c.; es probable que *De paenitentia* sea una obra relativamente temprana, de un periodo anterior a su quiebre con la Iglesia establecida (hacia un mayor puritanismo, como un hereje montanista).

[44] Michel Foucault, *Mal faire, dire vrai,* ed. Fabienne Brion y Bernard Harcourt, University of Chicago Press-Presses Universitaire de Louvain, Chicago-Lovaina, 2012; Bernard Harcourt publicará pronto una versión en inglés.

[45] Sin embargo, véase *ibid.,* pp. 104-108.

[46] *Ibid.,* pp. 124-160.

[47] Por consiguiente, el pecado sexual no absuelto, si es heterosexual, te coloca en el círculo del infierno en que se encuentran Paulo y Francesca, y cuando es homosexual, en un círculo bastante inferior, el de "violencia contra la naturaleza"; la lujuria característica pero absuelta, sin importar si es hacia el mismo sexo o hacia el opuesto, te coloca en un círculo relativamente alegre del purgatorio en que es posible encontrar a poetas famosos que aprenden sobre la castidad con una larga penitencia.

[48] James Joyce, *Retrato del artista adolescente,* trad. Alfonso Donado, La Nave de los Locos, México, 1981, p. 113.

[49] Y la ocasión se convierte con demasiada frecuencia en un tipo de control lascivo sobre los jóvenes "transgresores".

[50] Para algunos estudios muy diferentes que llegan a esta conclusión, véase Daniel Boyarin, *Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Cultures,* University of California Press, Berkeley-Los Ángeles, 1995; James L. Kugel, *Traditions of the Bible. A Guide to the Bible as it was at the Start of the Common Era,* Harvard University Press, Cambridge, 1999, y Jonathan Schofer, *Confronting Vulnerability. The Body and the Divine in Rabbinic Ethics,* University of Chicago Press, Chicago, 2010.

[51] Tertuliano, *De paenitentia,* secc. 9. Ya que se trata de un término griego, es claro que ya se usaba antes de Tertuliano (el primer pensador cristiano importante que escribió en latín); sin embargo, se lo acredita con haberlo codificado en un conjunto de prácticas supervisadas por las autoridades religiosas.

[52] Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals,* trad. Walter Kaufmann y R. J. Hollingdale, Vintage Books, Nueva York, 1989 [*La genealogía de la moral,* trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2011].

[53] Véase también Daniel 9.9.

[54] Mateo 26:28.

[55] Lucas 23:33-34. Este pasaje no se encuentra en los mejores manuscritos, por lo que quizá no se haya escrito al mismo tiempo que el resto del texto. También existe el problema de que la ignorancia mitiga la culpabilidad, por lo que no resulta sumamente claro si Jesús ofrece perdón en el sentido usual.

[56] Hechos 7:60.

[57] Véase *supra* n. 33.

[58] Romanos 12:20.

[59] La difícil frase "dejad lugar a la ira" pareciera significar dejar el camino libre para la venganza prometida de Dios.

[60] Para fragmento extensos de las declaraciones, véase Nikita Stewart y Richard Pérez-Peña, "In Charleston,

Raw Emotion, at Hearing for Suspect in Church Shooting”, *The New York Times,* 19 de junio de 2015, en línea, y Mary Nahorniak, “Families to Roof. May God ‘Have Mercy on your Soul’”, *USA Today,* 19 de junio de 2015, en línea.

[61] Sus repercusiones sin duda han sido transicionales en los debates sobre la eliminación de la bandera confederada de la capital del estado y los votos, cuya asimetría resulta en cierto modo sorprendente. Esto condujo el 9 de julio a la aprobación final de una ley que ordenaba su eliminación.

[62] Mateo, 5:44.

[63] Lucas 6:27.

[64] Véase, *e. g.,* Mateo 19:19, 22:39; Marcos 12:31; Juan 13:34, 15:12.

[65] Un ejemplo destacado se encuentra en Efesios 4:30-32, en que *kharízesthai* sólo significa “ser gentil”, “ser generoso”, y no conlleva una referencia a una ira previa; no obstante, se traduce como “perdonar” en todas las versiones que he encontrado. La palabra habitual para perdón, *aphíēmi,* no se encuentra nunca en este contexto. Sobre los errores de traducción en textos bíblicos relacionados con el perdón, véase también David Konstan, *Before Forgiveness…, op. cit.,* p. 99. La totalidad del capítulo IV de Konstan es un tratamiento valioso del material bíblico, tanto hebreo como griego.

[66] La traducción es mía; la distinción precisa entre *thymós* y *orgē* no es del todo clara.

[67] Lucas 17:3-4.

[68] Lucas 15:11-32.

[69] La metáfora proviene del sacrificio, cuando se extraen y devoran las entrañas de la víctima. Véase LSJ *s. v. splanjneúō.* Es tal el prestigio de la versión de King James, que los lexicógrafos del siglo XIX también incluyen el significado metafórico “tener compasión”, de lo que dan fe sólo con este pasaje; ésta es una de las razones por las que siempre hay que ver más allá del léxico. En el Nuevo Testamento, la palabra se presenta unas cuantas veces más, pero no con la suficiente frecuencia como para que pensemos que la referencia a “entrañas” se haya perdido y se haya convertido en una metáfora muerta.

[70] Sobre los antecedentes clásicos de este espíritu generoso, véase la discusión de William V. Harriss en *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity,* Harvard University Press, Cambridge, 2001; en torno al ideal de *philophrosýnē,* p. 149, y de la *humanitas* romana, p. 205.

[71] Analicé a detalle esta sinfonía en Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought…, op. cit.,* cap. 14. [*Paisajes del pensamiento…, op. cit.*].

[72] Gustav Mahler, programa para la ejecución en Desde de 1901; *apud.* Henri Louis de La Grange, *Mahler,* vol. 1, Doubleday, Nueva York, 1973, pp. 785-786. Se sustituyó la traducción del segundo párrafo por una más literal.

[73] *Ibid.,* p. 786.

[74] Richard Wagner, “Jewishness in Music” (1850), *Das Judentum in der Musik,* ed. electrónica, Amazon Digital Services, 2012.

[75] Mahler solía definir la creatividad musical como algo femenino debido a su carácter emotivo y receptivo (véase Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought…, op. cit.* [*Paisajes del pensamiento…, op. cit.*]).

[76] Véase la discusión en torno a *geschlagen* como *latido* y como *abatimiento* en *ibid.* [*Paisajes del pensamiento…, op. cit.*].

[77] Hablando estrictamente, el padre nunca siente ira hacia su hijo, al menos en lo que nos cuenta el relato.

[78] Véase Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought…, op. cit.* [*Paisajes del pensamiento…, op. cit.*], para

una argumentación más detallada de este punto.

[79] Un caso interesante que viene a colación es el *Réquiem de guerra* de Britten, en que la codicia, la ira y el resentimiento destructivo sin duda están presentes, pero luego los vence un conjunto de textos de Wilfred Owen que comparan el amor incondicional de Jesús con las prácticas de la Iglesia organizada. De modo más general, resulta interesante que la música que expresa (oficialmente) un deseo de venganza suele transmitir en su lugar alegría mundana. Por lo tanto, el "dueto de la venganza" en *Rigoletto,* de Verdi, "Si, vendetta", en realidad está lleno de una energía alegre. Cuando mi hija tenía tres años, era su pieza favorita debido a esa felicidad y, por supuesto, no tenía idea de lo que se supone que *dice.* La búsqueda de una verdadera venganza musical nos llevaría rápidamente al reino de la música sofocante y opresiva, como en mis comentarios en torno a *Elektra,* de Strauss, en el capítulo I.

[80] Por consiguiente, Schönberg no podía permitir que Moisés cantara en su ópera *Moses und Aron:* las actitudes religiosas deben expresarse en el habla, lo que deja la música operática a Aarón y sus seguidores.

[81] Quizá estos ejemplos sólo muestran que Mozart y Verdi eran almas alegres y generosas, quienes escribieron misas de réquiem a causa de la convención cultural y no por una afinidad espiritual profunda, como suele decirse en torno a la obra del segundo. Sin embargo, me parece que la relación interior de la música con el amor yace en un lugar más profundo, y es difícil imaginar a quién se comisionaría para componer un réquiem con el espíritu del análisis de la ira divina que he presentado. Por supuesto, un compositor puede fungir como ventrílocuo de la mentalidad que he descrito sin escribir toda una obra con ese espíritu (de la forma en que Wagner hace de ventrílocuo espléndido del narcisismo sin amor en la música de Alberich y Hagen, si bien la obra en su totalidad trata de modo supremo con la generosidad amorosa). Pero, ¿toda una misa? ¿Acaso no sería esto como si Alberich y Hagen cantaran todo un *Der Ring des Nibelungen*? He sugerido que *Elektra* es así, pero se trata de una obra breve que fue diseñada para ser prácticamente insoportable, y se trata de un caso atípico en la obra de Strauss.

[82] Para lo siguiente estoy en deuda con Moshe Halbertal, "At the Threshold of Forgiveness. On Law and Narrative in the Talmud"; hasta el momento el texto sólo se ha publicado en hebreo, pero Joel Linsinder hizo una traducción para el autor, quien me la envió como referencia. Una versión corta se publicó en *Jewish Review of Books,* verano de 2011.

[83] Véase Moshe Halbertal, "At the Threshold…", *op. cit.*

[84] Charles Griswold, *Forgiveness…, op. cit.,* pp. 12-17.

[85] Epicteto, *Echeiridion,* cap. 48.

IV. Relaciones íntimas: la trampa de la ira

¿Conoces a tu esposa?
SÉNECA, *Medea,* 1021 (Medea a Jasón mientras avienta a sus hijos del techo)

Intentó hacer que la razón saliera a la luz, con cuánta fuerza lo intentó.
PHILLIP ROTH, *Pastoral americana* (el *Sueco* Levov
cuando su hija, a quien no veía desde hace mucho, la
“terrorista de Rimrock”, le dice que mató a cuatro
personas)

Medea, esposa traicionada, madre abandonada, dice que su ira es moralmente correcta, y es probable que el público esté de acuerdo. Invoca a Juno Lucina, guardiana del lecho matrimonial, protectora del nacimiento, para que la auxilie; sin embargo, ya que su ira exige la miseria de Jasón, también llama a un grupo más oscuro de divinidades: "¡Venid, venid, oh diosas vengadoras del crimen! ¡Venid con la espantosa cabellera formada de serpientes, trayendo en vuestras manos sangrentadas la negra tea, igual que, en otro tiempo, vinisteis pavorosas a mis bodas! ¡Dad a la nueva esposa muerte, y al suegro, y a la real estirpe!"[1] La ira de Medea parece a la vez estar justificada y ser espantosa. No tarda mucho en asesinar a sus hijos con el fin de infligir el mayor dolor a Jasón, a pesar de que su muerte también la priva del amor, un hecho que ha perdido de vista desde hace mucho. Le lanza sus cuerpos desde el techo en el que está parada, la "última ofrenda votiva"[2] de su matrimonio. Ahora finalmente, dice, deberá reconocer la presencia de su esposa. Una vez que ha logrado el castigo, siente que se ha restaurado su dignidad y el respeto de sí misma. "Ahora soy Medea", exclama.[3] "¡La doncellez robada me volvió con el reino! […] ¡Oh día alegre, día de boda!"[4]

La historia de Medea resulta demasiado familiar. Pocas esposas traicionadas asesinan a sus hijos para lastimar al traidor, pero muchas sin duda buscan infligir dolor, y estos esfuerzos suelen generar daños colaterales intensos. Incluso cuando el autocontrol evita que se cumplan los deseos de la ira, la mala voluntad hierve en el interior, sólo en espera de un resultado negativo para el infractor y para su nueva familia. Asimismo, de manera continua esa mala voluntad finalmente se escabulle y sale, en el litigio, desviando sutilmente los afectos de los hijos o quizá sólo en una indisposición a volver a confiar en los hombres, algo que Medea expresa acertadamente en su fantasía de virginidad restaurada.

Sin embargo, muchos dirán que su deseo de venganza está justificado, al menos mientras no llegue al punto extremo del crimen. En el terreno íntimo incluso las personas que concuerdan en otras circunstancias con la crítica de la ira suelen afirmar que ésta es moralmente correcta y está justificada.[5] (Yo solía compartir esa opinión). Las personas, en especial las mujeres, deben defenderse a sí mismas y su estatus disminuido. No deben dejar que las ninguneen. Le deben a su autorrespeto ser fuertes e inflexibles.[6] Quizá, sólo quizá, si el infractor ofrece disculpas con profusión y se humilla lo suficiente, se pueda imaginar algún tipo de reparación, o no. Si no fuera así, el ritual de la disculpa y el sobajamiento puede convertirse en su propia recompensa.

La vida es demasiado breve. Esto es en esencia lo que diré en este capítulo, y podemos detenernos ahí. No obstante, ya que se trata de un argumento filosófico, no lo haré. Ciertamente, siguiendo el análisis de la ira contenido en el capítulo II, inquiriré en torno al papel que desempeñan tanto la ira como el perdón en las relaciones íntimas, y cómo mi explicación previa de la venganza, la ira de estatus y la transición funciona en este ámbito. Me concentraré en la ira entre padres e hijos adultos, la ira entre cónyuges o parejas y la ira hacia uno mismo.[7]

En este capítulo se intentará cumplir con estas cuatro cosas. En primer lugar, se describirán las características de las relaciones íntimas que hacen que sea necesario un tratamiento especial en lo que concierne a la ira. En segundo, se argumentará que, en esta esfera especial, una respuesta estoica suele no ser apropiada y que emociones como la aflicción y el dolor sí suelen serlo; sin embargo, la ira, aparte de la ira de transición, no lo es. En tercero, se responderá a la aseveración de que la ira es esencial para reafirmar el autorrespeto y defender nuestra dignidad cuando uno ha sido dañado de modo severo en esta esfera. En cuarto, se responderá a la aseveración relacionada de que la ira es necesaria (en esta esfera) con el fin de tomar a la otra persona en serio: que una respuesta no iracunda no muestra suficiente respeto hacia el infractor. En el camino se atenderán temas relacionados con el perdón, así como la empatía y la jocosidad, que he designado provisionalmente como elementos que desempeñan un papel productivo.

Estamos en este punto. Se ha argumentado que el contenido conceptual de la ira incluye la idea de un acto injusto contra algo o alguien importante para el yo, y que la ira (salvo una excepción importante) también incluye conceptualmente la idea de algún tipo de venganza, sin importar cuán sutil sea. Al ser así, incluso cuando en realidad se ha cometido una injusticia seria, la ira está éticamente condenada en uno de dos modos. Ya sea que la víctima imagine que la venganza restaurará aquello importante que se dañó (la vida de alguien, por ejemplo), pero esto es un sinsentido metafísico, sin importar cuán común sea en la culturas humanas, en la literatura y quizá en nuestro equipo evolutivo, o cuán imbuido esté en ellos; o ya sea que la persona imagine que la ofensa no se relaciona realmente con la vida o la integridad corporal o con otros bienes importantes, sino que solamente es una cuestión de estatus relativo: lo que Aristóteles llama *ultraje.* En este caso, la idea de venganza en verdad tiene una suerte de sentido sombrío, pues el sobajamiento del infractor en verdad eleva relativamente al afectado. Sin embargo, este énfasis en el estatus es defectuoso en un sentido normativo. Por lo tanto, una persona racional rechazará los dos caminos imperfectos, que he llamado el *camino de la venganza* y el *camino del estatus,* y avanzará rápidamente hacia lo que he llamado la *transición,* alejándose de la ira hacia pensamientos constructivos en torno al bienestar futuro.

Existe una especie de ira que, según he argumentado, no tiene estas fallas. La llamo

ira de transición porque, si bien reconoce la injusticia, luego avanza. La totalidad de su contenido cognitivo es “Qué indignante. No debe volver a pasar”. La ira de transición, un caso límite de la ira, no es tan común como creeríamos en un inicio. Continuamente el deseo de cobrarse ojo por ojo se mete a hurtadillas y la contamina.

Recordemos otro término. La ira está *bien fundada* cuando todo su contenido cognitivo es correcto, excepto por la idea de venganza: es correcta la información que tiene la persona en torno a quién hizo qué a quién, a que es injusto y también sobre la magnitud del daño que se cometió injustamente. Es algo por lo que vale la pena sentir una intensa preocupación. Según argumentaré, la ira en las relaciones íntimas suele estar bien fundada.

¿Qué tienen de especial las relaciones íntimas? Según creo, cuatro cosas. En primer lugar, tienen un carácter cuya centralidad es inusual para el sentido de lo que significa para las personas que sus vidas vayan bien, para su *eudaimonía,* por usar un término de Aristóteles. La otra persona y la relación misma son componentes preciados de la vida próspera de una persona. Y la relación se entrelaza con muchos otros elementos de la vida, de un modo en que muchas búsquedas, y muchas metas, se vuelven compartidas.[8] Por consiguiente, un quiebre altera muchos aspectos de la existencia.

En segundo lugar, dichas relaciones se caracterizan por una gran vulnerabilidad porque también dependen de la confianza. La confianza es difícil de definir, pero se puede comenzar por decir, siguiendo a Annette Baier,[9] que es diferente de la simple dependencia [*reliance*].[10] Se puede depender de un despertador y, en esa medida, sentirse decepcionado si no cumple con su trabajo, pero esta falla no hace que uno se sienta profundamente vulnerable ni invadido por la falla. De modo similar, se puede confiar [*rely*] en que un colega deshonesto seguirá mintiendo y engañando, pero ésta es precisamente una razón para *no* confiar en esa persona; en este caso, uno se protegerá de los daños. Por el contrario, la confianza tiene que ver con abrirse a la posibilidad de traición y, por consiguiente, a una manera muy profunda de daño. Significa relajar nuestras estrategias de protección con las que se suele ir por la vida, otorgar gran importancia a las acciones de otro sobre las que se tiene poco control. Significa, por lo tanto, vivir con un cierto grado de impotencia.

¿La confianza es una cuestión de creencia o de emoción? De ambas, en modos cuya relación es compleja. Cuando se confía en alguien, se cree que mantendrá sus compromisos, y al mismo tiempo esos compromisos se consideran como algo muy importante para la prosperidad personal. Sin embargo, esta última consideración es un constituyente esencial de muchas emociones, entre ellas la esperanza, el miedo y, si las cosas salen mal, la aflicción profunda y la pérdida. Quizá la confianza no sea igual a aquellas emociones, pero en circunstancias normales de la vida suele bastar. Por lo regular se tienen también otras emociones relacionadas hacia la persona en que se confía, como el amor o la preocupación. Si bien típicamente no se decide confiar de modo deliberado, la disposición a estar en las manos de alguien más es una especie de elección, pues sin duda se puede vivir sin ese tipo de dependencia, como hacen los estoicos.[11] Sea como fuere, vivir con confianza comprende una profunda vulnerabilidad y cierta impotencia, mismas que fácilmente se pueden desviar hacia la ira.

Una tercera característica distintiva de las relaciones íntimas pertenece a los

escenarios de quiebre. El daño en el quiebre de una relación íntima, debido a que es interno y llega al núcleo de lo que somos, no puede abordarlo por completo la ley, aunque sin duda es algo que se ha intentado. A pesar de que, como dije, la mayoría de las injusticias son en cierto sentido irreparables (es imposible resucitar a una persona asesinada, es imposible deshacer una violación), un sistema legal decente sin duda libera a las personas de buena parte del peso práctico y emocional de tratar con esos casos, al incapacitar al infractor y evitar injusticias futuras. Por consiguiente, ayuda a aquello que he llamado transición. No obstante, cuando nos lastima alguien a quien amamos, incluso si en casos de violencia o de fraude es necesario pedir la ayuda de la ley, la relación es los suficientemente central para el bienestar de una persona, de tal modo que la ley no puede agotar la tarea emocional de tratar con esto. Más allá de cierto punto, realmente no existe un lugar al cual ir, a excepción de nuestro corazón, y es muy probable que sea bastante desagradable lo que se encuentre ahí. Por consiguiente, existe algo solitario y aislante en estos daños: expresan una profunda impotencia. Nuevamente, esta impotencia puede desviarse fácilmente hacia la ira, que da la ilusión de agencia y control.

Una cuarta característica puede apuntar hacia una dirección más constructiva, si bien no suele hacerlo: solemos establecer relaciones íntimas con personas que nos gustan. Elegimos a nuestros cónyuges y, si bien los padres no eligen a sus hijos ni los hijos a sus padres, suele existir, en casos que no son verdaderamente espantosos, una simbiosis que produce cariño de ambos lados, aunque la adolescencia sin duda lo oculta. Por el contrario, la mayoría de las personas en el mundo no son personas con las que se elegiría vivir. Es muy fácil que nos parezcan molestas, repelentes o incluso desagradables. ¿Cuántas de las personas que, por azar, se sientan a nuestro lado en un avión son personas con las que viviríamos felizmente por un periodo extendido en la misma casa? Sin embargo, el cónyuge, un amante, un hijo, estas personas son bienvenidas, y usualmente sigue habiendo algo agradable en ellas que no elimina por completo lo que sea que hayan hecho. El blanco de la ira es la persona, pero su foco es el acto, y la persona es más que el acto, sin importar cuán difícil sea recordar esto. Este algo agradable puede convertirse en otro alfiler que clavar en la herida de la traición (en la medida en que la persona es agradable, resulta más difícil decirle hasta nunca); no obstante, también puede ser la base para pensamientos constructivos en torno al futuro: en una relación restaurada o en algún nuevo tipo de conexión que aún es necesario inventar.

En este punto es necesario descubrir la manera en que, en esta esfera específica, se presentan adecuadamente la ira y el perdón. ¿La ira suele estar bien fundada? De ser así, ¿acaso puede alguna vez estar complemente justificada? ¿Qué sucede, o qué debería suceder, con sus fantasías de venganza? ¿Acaso es obligación de las personas enojarse y ser inflexibles por respeto a sí mismas (como muchos sugieren)? O ¿es más probable que

la ira sea un impedimento a proyectos constructivos con miras al futuro y relaciones saludables, un "baile" narcisista al que uno consiente en detrimento de intentar entender cuáles son los verdaderos problemas?[12] Como señala Joseph Butler, "el honor habitual y falso está del lado de las represalias y la venganza […] y […] amar a nuestros enemigos es algo demasiado difícil de obedecer".[13] Sin embargo, no es necesario que estemos de acuerdo con la costumbre.

Dichas crisis, de modo normal y justificado, significan una aflicción profunda, y es necesario tratarlas. La aflicción está ampliamente justificada: las relaciones profundas son muy importantes en una vida que prospera (en esto se equivocan los estoicos). Sin embargo, la ira y la impotencia que suele acompañarla no suelen tratarse bien cuando se permite que la ira ocupe un lugar central. Con demasiada frecuencia, la ira se convierte en un sustituto seductor de la aflicción, pues promete acción y control cuando están ausentes de la situación real. Según argumentaré, la manera de tratar con la aflicción es justamente la que se podría esperar: duelo y, finalmente, una acción constructiva con miras al futuro para reparar y continuar la vida. La ira suele estar bien fundada, pero también es demasiado simple desviar el proceso de luto necesario. Por lo tanto, la transformación de ira en duelo —y, finalmente, en pensamientos con miras al futuro— debe preferirse ampliamente sobre el cultivo y alimentación de la ira.

¿Qué hay del perdón? ¿Acaso el perdón del tipo transaccional clásico es un proceso sano y moralmente admirable o es, con demasiada frecuencia, una forma oculta de represalia? Incluso en su expresión más apacible y moralmente valiosa, ¿acaso no es (por usar la frase de Bernard Williams en un contexto diferente) "un pensamiento de más", una desviación dificultosa del espíritu de generosidad y espontaneidad que es aun más valioso?[14]

Así, si resulta que el tipo transaccional normal de perdón tiene defectos serios, ¿puede haber un tipo de perdón incondicional, una lucha con el yo por liberarse a uno mismo de la ira corrosiva, que no tenga un valor moral considerable?

Permítaseme admitir en un inicio tres puntos a favor de la ira que ya había aceptado en el capítulo II. La ira suele ser útil en tanto indicador (para uno mismo y para los otros) de un problema; por consiguiente, es una buena idea atender a nuestras respuestas iracundas (tomando en cuenta que son signos poco confiables de valores sociales inapropiados o de una preocupación retorcida con el estatus). En algunos casos la ira puede dar fuerza motivacional a la acción, si bien esto es menos cierto en la esfera personal, en la que no es probable que la inactividad sea un problema importante y en la que la ira sin duda puede motivar a las personas a hacer cosas buenas y malas. La capacidad de una persona para sentir ira también puede disuadir el mal comportamiento de otra persona, si bien una relación de confianza que se mantiene sólo por el miedo ante la ira de la otra parte ya está condenada.[15] No obstante, incluso cuando estos papeles

positivos estén presentes, la ira siempre debe trascenderse sin demora en dirección a la transición.

La ira en las relaciones íntimas suele ir por mal camino gracias a una multitud de valores sociales relacionados con lo que es un acto injusto o con qué tan serio es. Por ejemplo, la búsqueda de independencia e incluso de puro placer en la infancia suele verse con intensa desaprobación. De modo similar, muchos casos de ira en el matrimonio crean expectativas relacionadas con roles de género injustos; los hombres consideran la búsqueda de independencia e igualdad de las mujeres, en particular, muy amenazadora. Con frecuencia resulta difícil desenmarañar casos en los que la ira resulta inapropiada porque la persona ha violado alguna norma social, pero en realidad no ha cometido ninguna injusticia real, de casos en los que en verdad hubo ésta. Después de todo, somos todos criaturas de nuestra época y lugar, y nuestras ideas en torno a cómo deben hablarle los niños a sus padres, cuánta independencia deben tener en diferentes edades, cuándo debería comenzar la actividad sexual, cómo deben buscar sus aspiraciones laborales las esposas y los esposos y cómo dividir las labores domésticas son circunstanciales y falibles. Sentimos que sabemos lo que está claramente mal con los padres y los cónyuges de épocas previas, cuando se enojaban por cosas que ahora nos parecen apropiadas o, cuando menos, permisibles. Sin embargo, sabemos que es imposible conocer lo que las generaciones futuras considerarán erróneo en nuestras actitudes y valores. Debemos intentar distinguir entre la ira que no está bien fundada porque los valores que la generan son malos y la ira que es problemática sólo por ser ira. No obstante, sabemos de antemano que nuestra distinción es falible.

Una fuente ubicua de equivocaciones culturales se relaciona con la jerarquía y el estatus. Con mucha frecuencia los padres piensan en los niños como si fueran seres indisciplinados que necesitan aprender cuál es su lugar, ¡que está muy por debajo del padre! Muchas normas sociales defectuosas en el matrimonio se basan en algo parecido: el esposo se enoja porque su esposa tiene trabajo o tiene un buen sueldo o quiere que él participe en las labores de la casa. Dichas normas sociales utilizan frecuentemente el miedo a la parte “superior” como un mecanismo de refuerzo, y los rituales de perdón y expiación se utilizan muy frecuentemente para establecer la asimetría de estatus.

La obsesión con el estatus es sólo en parte una creación cultural; el narcisismo y la ansiedad son endémicos de la vida humana, y en las relaciones íntimas es especialmente probable que afloren debido a la gran vulnerabilidad que comportan. Cuando las personas establecen jerarquías e intentan controlar a otras, suelen representar tendencias humanas universales en un mundo de impotencia. Por consiguiente, incluso en las culturas más ilustradas, el “camino del estatus” es una tentación continua. Si bien dichos

casos de ira no están bien fundados, son tan ubicuos y los respalda la autoridad de la cultura con tanta frecuencia, que no debemos simplemente hacerlos a un lado, sino estar siempre alerta cuando analizamos casos de ira que en un inicio parecerían bien fundados. Con frecuencia, cuando observamos con mayor detenimiento, descubrimos que lo que hace que la ira persista y supure es un pensamiento oculto en torno al estatus.

Las normas relacionadas con las relaciones íntimas se cuentan entre las más controvertidas e inciertas de la vida humana. No obstante, parecería estar claro que hay ciertos ejemplos de ira en las relaciones íntimas que está bien fundada porque ha ocurrido un acto genuinamente injusto. Suele estar bien fundado el hecho de sentir ira ante el abuso, la violencia y la traición —pero también ante la inactividad o la incapacidad de preocuparse y apoyar—. Si bien los estoicos afirman que ninguna relación humana vale lo suficiente para enojarse por ella y si bien concuerdo con ellos en relación con las interacciones más casuales que caracterizan la *esfera media,* no estoy de acuerdo aquí. Las relaciones amistosas, amorosas y familiares son bienes genuinamente importantes, por los que vale la pena sentir un interés profundo. Así que las injusticias que ocurren en el contexto de estas relaciones de intimidad y confianza son una preocupación seria. Con frecuencia habrá ocasiones apropiadas en ellas para el miedo, la esperanza, la alegría y la aflicción, y la ira estará, cuando menos, bien fundada. Me enfocaré en dichos casos.

Los hijos enojan a sus padres. Son groseros, sucios, desobedientes, flojos. No hacen su tarea. No ayudan en la casa. También hacen cosas que están verdaderamente mal: cuentan mentiras, rompen promesas, acosan a otros niños. En ocasiones dañan su propio futuro, abusando, por ejemplo, de las drogas. También en ocasiones, si bien es más extraño, cometen delitos muy serios. Es probable que la ira desempeñe un papel significativo incluso en las mejores relaciones parentales.

Además de los errores de estatus que ya mencioné (que se enfocan de modo excesivo en la jerarquía), las relaciones padres-hijos también contienen un peligro cultural significativo en lo relacionado con la venganza. Por largos periodos, en muchas esferas de la cultura euroestadunidense, la relación entre padres e hijos, al menos en algunos círculos, se modeló a partir de la relación imaginada entre un Dios iracundo y el joven pecador, con frecuencia frente al trasfondo de la creencia en una pecaminosidad innata. Así, el señor Murdstone, el padrastro de David Copperfield, considera al muchacho exactamente como "un caballo o un perro obstinado", a quien se debe hacer que obedezca con uso del dolor.[16] Pronto, la totalidad de la vida de David se convierte en una serie de episodios de ira, castigo y expiación (fallida). El señor Murdstone puede ser ficción pero estas actitudes eran muy comunes durante la época victoriana, y lo fueron mucho tiempo después, en particular en el mundo de la educación pública inglesa. George Orwell, en su ensayo "Ay, qué alegrías aquellas", describe como típica su experiencia a los ocho años mientras vivió en el colegio de St. Cyprian, donde los sustitutos parentales lo hacían sentir como si tuviera que expiar sus pecados de modo más o menos continuo. El joven Orwell mojaba la cama, algo que se consideraba malvado, por lo que creció sintiendo que tenía una propensión al mal que era imposible controlar ni siquiera con las golpizas frecuentes, pues no tenía idea de cómo dejar de mojar la cama. Por consiguiente, pronto aprendió que constantemente era el objeto de una ira (supuestamente) justificada y que continuamente tenía que hacer penitencia.[17]

Resulta evidente que dichas actitudes eran tan comunes, que Anthony Trollope puede presentar como idiosincrásicas las ideas del doctor Throne en torno a los niños. Nos muestra la norma valiéndose de la singularidad de la agradable excepción:

> Entre los muchos atributos del doctor, que no se han mencionado hasta el momento, estaba su capacidad para la sociedad infantil. Disfrutaba de hablar con los niños y de jugar con ellos. Los cargaba en su espalda, tres o cuatro a la vez, daba vueltas con ellos en el piso, corría con ellos en los jardines, inventaba juegos con ellos, ideaba diversiones en circunstancias que parecían muy adversas a cualquier tipo de deleite [...] Tenía una gran teoría en torno a la felicidad infantil [...] afirmaba que la labor principal de un padre con su hijo era hacerlo

feliz. No sólo había que hacer feliz al hombre —al hombre futuro, si eso es posible—, sino que al niño existente debía tratarse del mismo modo.[18]

En los lugares en que las ideas herejes del doctor Thorne no prevalecían, la ira era ubicua en la crianza, una ira represiva y controladora que consideraba cualquier movimiento independiente como un acto injusto.[19]

Modelada a partir de una concepción problemática de la ira divina, esta concepción de la ira parental supone tanto la ira como el perdón/penitencia con base en principios culturales inapropiados. Tampoco tenía el valor instrumental que suele asignársele. El control por medio del miedo e incluso de la violencia resulta un método muy inefectivo de disuasión (Orwell mojaba aún más su cama, David Copperfield no podía recordar sus lecciones cuando Murdstone lo observaba con furia) y, sin duda, como dice Annette Baier, es indicador de una relación enferma de confianza, si es que siquiera se puede hablar de confianza. Por consiguiente, debemos hacer a un lado estos casos de valores inapropiados al investigar ejemplos más creíbles de ira parental. No obstante, debemos tomar en cuenta, conforme lo hacemos, que dichas ideas infectan de modo más sutil muchos casos buenos de ira parental.

La relación entre padres e hijos, cuando se conocen y viven, al menos en cierta medida, juntos,[20] tiene una importancia enorme para el bienestar de ambos. Para los padres, los hijos suelen ser profundamente deseados y amados. También suelen ser el futuro suplente del padre, una manera de ser inmortales y contribuir al mundo. Sin embargo, también pueden impedir que los padres alcancen el bienestar en otras áreas (trabajo, amistad), agotan su energía y sus recursos, y, por consiguiente, restringen el logro de otras metas, algo que puede ocasionar ira, en particular cuando los hijos se muestran desagradecidos. Mientras tanto, para los hijos, los padres son fuente de vida, alimento, salud y seguridad, de educación, de principios, de apoyo financiero y emocional. Ya que significan elementos tan importantes para el bienestar, la relación es, para ambas partes, de enorme vulnerabilidad.

La confianza entre padres e hijos es multiforme y se encuentra en continua evolución. Cuando nacen los niños no tienen autoridad en cuestiones de confianza, dependen por completo de los padres[21] y deben confiarles su bienestar, sin importar si son dignos de confianza o no. Asimismo, los niños parecerían tener una disposición natural a la confianza que los lleva a intimar con los padres a menos que haya un abuso o abandono serio.[22] Estas actitudes evolucionan con el tiempo y lo mismo ocurre con las expectativas que fundamentan.[23] Por un lado, los hijos se dan cuenta de modo progresivo de lo que pueden esperar —o no— de sus padres, y por lo general ven razones para la confianza y la gratitud que antes se habían dado por sentadas. No obstante, al mismo tiempo, se vuelven más escépticos y reservados, ya no están

dispuestos a confiar todo lo que tiene que ver con ellos a sus padres. Esta retirada gradual de la confianza ingenua forma parte del proceso de madurez, pero también puede resultar dolorosa para los padres, que cada vez se sienten más impotentes.

La relación padres-hijos se dirige de modo inherente hacia el futuro del niño; este enfoque resulta favorable en lo que supone la ira, pues sugiere maneras en las que un padre racional puede pasar rápidamente a la transición o experimentar desde un inicio solamente ira de transición. Sin embargo, enfocarse en el futuro también tiene sus obstáculos, pues apoyar un futuro en ocasiones se distingue con dificultad de intentar controlar ese futuro, en particular en el contexto del miedo de los padres a la impotencia conforme los hijos abandonan su control. Muchas fuentes de la ira entre padres e hijos surgen ahí, donde los hijos eligen un futuro que difiere del que sus padres habían imaginado para ellos, que bien puede no incluir al padre como figura central. Al mismo tiempo, a pesar de estos obstáculos, una de las mejores cosas en torno a la relación padre-hijo, en lo concerniente a la ira, es que ambas partes saben que la relación cambiará. Los cónyuges por lo regular no saben ni esperan esto. Por el contrario, los padres están preparados para los trastornos y los niños son extremadamente entusiastas hacia ellos.

Muchas etapas de la relación padre e hijo me interesan, pero algunas contienen preocupaciones complejas en torno al grado en que los niños son agentes morales completos en diferentes etapas de sus vidas. Por lo que, en su lugar, me concentraré en los hijos que indudablemente son agentes morales completos, es decir, los jóvenes adultos que viven separados de sus padres.

Mientras más independientes se vuelven los hijos —y, por supuesto, eso es algo que en cierto sentido es deseable—, más completa se vuelve la impotencia de los padres, pues sin importar cuántos consejos o persuasiones se den es imposible controlar realmente el resultado, incluso de modos que son ampliamente deseables. Si, como he sugerido, la ira suele enmascarar la impotencia y desviarla, una manera (no muy inteligente) de reafirmar el control, se puede esperar que la ira sea particularmente común cuando los hijos se mudan. La combinación de amor intenso y absoluta impotencia es, por mucho, mayor que en la relaciones conyugales, en que las personas suelen deliberar en conjunto. Ciertamente es poco probable que siquiera se forme una relación conyugal si las personas no disfrutan pensar juntos en el futuro.

Existen aspectos de la relación entre padre e hijo, en esta etapa de la vida, que pronostican un futuro libre de ira. Si bien la relación entre padre e hijo no se parece a un matrimonio por amor, y de cierta manera es más similar a un matrimonio arreglado, en el sentido de que ninguno eligió realmente al otro, la simbiosis temprana, así como compartir hábitos y experiencias por mucho tiempo, crea muchas actitudes similares y muchos lazos profundos, pues ambos recuerdan viajes, bromas, conversaciones,

cumpleaños, otras fiestas, todo tipo de experiencias formativas compartidas y la mera intimidad física misma de abrazarse y tener proximidad física cercana y, continuamente, el recuerdo temprano de amamantar y cargar. En ocasiones, dichas experiencias compartidas dan nuevos bríos a la ira: ¿cómo puedes hacerme esto cuando hemos compartido estas cosas? Sin embargo, también crean una base para dejar atrás la ira y dirigirse hacia un futuro reinventado.

Es necesario plantear una cuestión más. Cuando los padres aman profundamente a sus hijos, les desean lo mejor y no están en las garras de una concepción distorsionada de las relaciones entre padres e hijos, existen dos maneras claras en que experimentan ira. A pesar de lo difícil que resulta en la práctica distinguirlas, es necesario intentarlo. Una significa una inversión indirecta del yo: el hijo se considera una extensión o una continuación del padre, una manera de cumplir las metas parentales. La otra es una preocupación por el bienestar del hijo, ya sea presente o futuro. Estas dos se sobreponen, pues una meta parental que suele tener un carácter central es tener un hijo exitoso y feliz.

No es necesario que la inversión del yo sea perversa, y puede llevar a una atención y una preocupación intensas, como la conciencia de la mortalidad hace que la gente se aferre a lo que sea que les proporcione una esperanza de vencer a la muerte.[24] Aun así, fácilmente puede infectarla una preocupación de control, pues no todos los futuros posibles de un hijo son futuros que los padres respaldarán como continuaciones de sí mismos. De la inversión del yo proviene gran cantidad de ira relacionada con la elección de carrera, religión, pareja. Es necesaria mucha madurez y calma interior para pensar que la mejor continuación que uno podría tener sería una persona libre que forja su propio camino. Además, la inversión en un ideal del yo, si bien no necesariamente tiene que ser competitiva, tiene muchas probabilidades de infectarse con preocupaciones de estatus: los padres quieren un hijo que ingrese a una universidad que por lo menos sea tan buena como aquellas que aceptaron a los hijos de otras personas, un hijo que al menos se vea tan atractivo como los de otros: un hijo que sea una fuente de orgullo y no de vergüenza para el padre. Dicha ira no está bien fundada. Aunque algunos casos de inversión del yo sean benignos y contengan buenos principios, haríamos bien en enfocarnos en los casos en que el padre se concentra claramente en la prosperidad de su hijo.

Los hijos que son jóvenes adultos hacen cosas que provocan un daño a ellos o a los otros. Los padres que se preocupan excesivamente por el estatus y el control sentirán que la ira está bien fundada en muchos de esos casos. Este tipo de ira encaja con frecuencia en el modelo del capítulo II: el padre se enoja, piensa brevemente que su hijo infractor debería sufrir o expiarse, y luego, al darse cuenta de que esto en realidad no tiene sentido en la situación, cambia su manera de pensar hacia el futuro y se pregunta qué tipo de proyecto constructivo podría mejorar la situación. Con frecuencia, también, el padre está un paso más adelante, pues siente ira de transición en vez de la variedad común de esta

emoción.

Para llevar a cabo esta transición, las dos ideas de Aristóteles demuestran ser útiles. La empatía hacia un hijo, que los padres suelen lograr en un grado elevado, ayuda al padre a pensar en el camino del hijo de modo productivo en vez de enfocarse en pensamientos inútiles de venganza. Asimismo, el sentido del humor y el juego, que tanto Aristóteles como el doctor Thorne mencionan, resultan de gran ayuda. La interacción relajada con un hijo suele eliminar la ira antes de que se descomponga y ayuda incluso a que el tipo de ira bien fundada llegue a una resolución que sea productiva de modo recíproco.

Sin embargo, no siempre es fácil acceder a la transición, y la ira aquí es muy humana. Ciertamente podemos sentirnos tentados a pensar que un padre que nunca se enoja es extraño y que no participa completamente en la relación. Cuando el acto negativo de un hijo es muy serio, pues se lastima a sí mismo y a otros de un modo que resulta muy difícil de reparar, los padres que lo aman profundamente y que sienten una vulnerabilidad profunda a cuenta del carácter que su hijo ocupa en su esquema completo de metas y planes tendrán una inclinación fuerte a la ira. La cuestión es si ésta puede estar justificada del todo, lo que incluye su deseo de algún tipo de venganza o sufrimiento, sin importar cuán sutil sea.

Resulta difícil, pero esencial, separar la aflicción y la desilusión de la ira. Cuando se desea el bien a un hijo existen muchas ocasiones para sentir pérdida y tristeza, pero éstas no son ira; conducen a pensamientos de ayuda o restauración, o, en caso de ser posible, al duelo. Según he argumentado, la ira es inseparable de un deseo retributivo, sin importar cuán refinado sea. He dicho que la ira, al igual que la pena, en ocasiones está bien fundada, pero que su deseo de venganza no tiene sentido y no hace bien alguno y que una persona razonable se dará cuenta muy rápidamente de esto. Sin embargo, es necesario probarlo en un caso difícil en el que los actos negativos de un hijo adulto producen una ira bien fundada en el padre, una ira que en un inicio puede parecer racional y adecuada y en la que cierto tipo de aflicción sin duda resulta conveniente. Por lo tanto: la hija pródiga.

Pastoral americana, de Philip Roth, retrata a un hombre dotado, exitoso y decente a quien aqueja una suerte terrible. Seymour Levov, el *Sueco*, un atleta estrella y empresario exitoso casado con una mujer hermosa y decente (una ex miss Nueva Jersey) se regodea en su hija Merry, que es dotada pero excéntrica y emocionalmente complicada. En un inicio el problema parecería no ser nada más que la rebelión adolescente que todos conocen: protestas iracundas contra la Guerra de Vietnam y el sistema que la creó. Un día Merry bombardea la oficina local de correos, lo que provoca la muerte de un transeúnte inocente. Después de pasar años huyendo, y después de matar a tres personas más, su padre la reencuentra, oculta en un cuarto miserable; ella lleva una

vida de penitencia autoinfligida como asceta jainita. (Su padre no tarda en descubrir que su ascetismo no es más que autodestrucción y carece de cualquier compromiso religioso positivo, pues interpreta la idea jainita de *ahiṃsā* de modo absurdo, rehusándose a limpiarse por miedo a "hacer daño al agua", etc. "Estas palabras hastiaron al *Sueco,* el flagrante infantilismo, la afectación sentimental del engaño de sí misma").[25]

¿Cómo podría la ira no estar bien fundada en este caso, ira de muchos tipos? El *Sueco* siente ira por los asesinatos que cometió, por su autodestrucción, por la manera en que infligió tanto dolor a su familia, tanto por sus acciones de entonces como por no mantener contacto con ellos por tantos años. Entonces se pregunta a sí mismo, como siempre lo haría, este hombre razonable: "¿Qué dice un hombre razonable a continuación? […] ¿Qué dice un padre razonable y responsable si todavía es capaz de sentirse intacto como padre?"[26]

El *Sueco* sin duda siente ira, y efectivamente condena a Merry, "enojado como el más enojado de los padres a quien jamás ha traicionado un hijo, tan enojado que temió que los sesos le salieran de la cabeza como le ocurrió a Kennedy cuando lo abatieron".[27] Incluso viola brevemente su "principio [de] no cometer actos de violencia", que "hasta entonces nunca había sobrepasado",[28] cuando le arranca el velo jainita y le ordena que hable, y luego, cuando ella no obedece, al abrirle la boca a la fuerza. Queda claro que en ese momento quiere que sienta el dolor que sus acciones han infligido a otros. Echa brevemente por la borda su compromiso de toda la vida con un carácter razonable, y el lector sin duda siente, en un inicio, que la ira es apropiada.

Sin embargo, después ocurre algo interesante. El amor, la aflicción y la impotencia relevan a la ira. En primer lugar reconoce que de hecho es impotente: "Te esfuerzas por protegerla, pero ella es reacia a la protección. Tanto protegerla como no protegerla es insufrible. Todo es insufrible. El espanto de su terrible autonomía".[29] Luego, cuando le cuenta a su hermano Jerry sobre el encuentro, simplemente se quiebra en un derramamiento de aflicción sin precedente:

> Y ahora llora con naturalidad, no hay ninguna línea divisoria entre él y su llanto, y es una experiencia nueva y sorprendente. Llora como si llorar así hubiera sido el principal objetivo de su vida, como si llorar así hubiera sido siempre su ambición más profunda, y ahora lo ha logrado, ahora que recuerda todo lo que él dio y lo que ella tomó, la entrega y la recepción espontáneas que habían llenado sus vidas…[30]

Cuando el hermano le describe esto al escritor Nathan Zuckerman (cuya imaginación nos proporciona la mayor parte de la narrativa), Jerry Levov dice que el problema del *Sueco* es que no conservó su ira: la ira le hubiera proporcionado distancia y control. "Si tuviera dos dedos de frente hubiera montado en cólera y se habría distanciado de ella mucho tiempo atrás, la habría arrancado de su corazón, la hubiera abandonado a su suerte". Según la teoría de Jerry, para *el Sueco* "enfurecerse no será una de sus

desventajas, pero tampoco es un factor de su activo".[31] La ira es una manera de no sentir impotencia, de tomar el control, y en este caso la ira habría eliminado una fuente de dolor intolerable. Sin ira está atrapado en el amor incondicional (sigue visitando en secreto a Merry hasta que ella muere). Así el amor es a la vez impotente e intensamente doloroso. (Por el contrario, Jerry tiene "un talento especial para enfurecerse y otro para no mirar atrás").[32] La propuesta de Jerry es, de hecho, que el *Sueco* debería formarse un deseo de venganza que consista básicamente en decir *hasta nunca:* si te comportas de este modo, te retiraré mi apoyo y mi amor.

En el *Sueco,* por el contrario, la fantasía de venganza que provoca la ira se difumina rápidamente ante el amor apabullante y la pena que lo afligen; simplemente parecería no tener nada que decirle al amor, no tiene sentido en relación con él. Efectivamente. Por lo tanto, tenemos la transición, en este caso en una manifestación terriblemente dolorosa en la que hay poco que hacer. Tan sólo puede visitarla y seguir expresando amor. No hay disculpa y simplemente no aparece el perdón en el panorama, ya sea condicional o incondicional. Tan sólo hay un doloroso amor incondicional.

La postura de la novela (o de Zuckerman) hacia el *Sueco* es de una ambivalencia profunda. Su compromiso inquebrantable con lo razonable, la generosidad y el amor le parece a Zuckerman a la vez trágica y cómica. No le hacen nada bien, ésa es la sugerencia; incluso son ridículos, pues éste no es un universo razonable ni amoroso ni generoso. Mi postura no es ambivalente.[33] Es un padre generoso y admirable en la peor de las circunstancias, y su historia es como una tragedia griega en que las virtudes del protagonista aún *brillan* a pesar de los golpes del azar que lo aquejan. El carácter razonable y la generosidad no reconstruyen un universo que intrínsecamente carece de sentido, pero tienen una dignidad propia.

En este caso parecería claro que el amor propio del padre no necesita la ira. Ni siquiera Jerry dice eso: tan sólo dice que la comodidad y la cordura la necesitan. No obstante, nuestra otra pregunta parece más apremiante: ¿acaso no el padre que no siente ira insulta a su hijo al rehusarse a tomarlo en serio? Creo que en este punto se equivoca, pero necesita responderse. El *Sueco* sin duda sería condescendiente si tratara las acciones de Merry como las de un bebé o las de una persona con capacidades disminuidas. Atribuir una responsabilidad completa al hijo indudablemente es algo necesario para el respeto, algo que, a su vez, requiere reconocer la seriedad de las injusticias de sus actos, y esto conlleva por lo menos a ira de transición. La pregunta es si el respeto también conlleva a la ira hecha y derecha, junto con su deseo de dolor. Qué está mal con un conjunto de emociones cuyo contenido es: "Hiciste algo que está verdaderamente mal, eso me enoja porque te amo y quiero que prosperes y hagas cosas buenas. Te veo como alguien capaz de hacer cosas mucho mejores que este acto y espero que lo dejes atrás y actúes mejor en el futuro". Creo que este conjunto de emociones del *Sueco* (aunque con

poca esperanza) sin duda toma al hijo adulto en serio, pero no basta para la ira de tipo común. Si algún hijo piensa que lo tratan con condescendencia por abordarlo con un espíritu no iracundo, eso es un error de comprensión, aunque no es extraño, y debe tratarse como tal. Los hijos suelen pensar que han establecido algún tipo de posición igualitaria al hacer que el padre (o algún otro adulto) pierda el control y se comporte mal, pero ¿quién desea, realmente, ese tipo de igualdad?

En resumen: la ira parental suele salir mal cuando toma lo que hemos llamado el camino del estatus. Cuando no comete ese error, o algún otro error cultural, es más extraño que caiga en la otra trampa: que se enfoque en la venganza, pues ésta carecería de utilidad alguna y sería absolutamente improductiva. La razón por la que la ira parental tiene una propensión a estos errores es la impotencia profunda que comprende la relación con los hijos adultos: la ira es un intento vano de tomar el control.

Sin embargo, el *Sueco* de Roth aun plantea preguntas inquietantes. Como lectores sin duda simpatizamos con su ira, y podríamos decir que nos agrada más porque se enoja por un periodo breve. Si hubiera conservado su tranquilidad, quizá hubiésemos pensado mal de él. ¿Tal vez una respuesta absolutamente libre de ira no sea del todo humana; como si simular que es WASP, tras penetrar finalmente hasta su núcleo, lo hubiera privado de cierta parte de su humanidad? Así que, ¿acaso es mejor que, ya que todos somos humanos, sintamos ira brevemente, cuando se nos provoca de manera seria, antes de dirigirnos hacia la transición? El deseo de venganza es fútil y carece de sentido, y ¿acaso no hay algo extraño y no del todo humano en elevarse completamente por encima de él en las relaciones íntimas? Esta pregunta me resulta problemática. Teniendo todo en cuenta, creo que la respuesta es *no.* La pena y el amor acarrean suficiente vulnerabilidad para establecernos como humanos.

Otra pregunta que queda por contestar se refiere al perdón. El caso del *Sueco* era bastante desesperado y una actitud incondicional era su única posibilidad, ya sea el amor o el perdón incondicional. Sin embargo, ¿acaso el perdón transaccional de un hijo adulto que comete errores es algo bueno, y de serlo, perdón de qué tipo? Ciertamente no deseamos el perdón del tipo de Murdstone, en el que las emociones iracundas se condonan después de rituales de expiación que en sí mismos resultan retributivos y sádicos. Desafortunadamente, el perdón de ese estilo es demasiado común. En el mejor de los casos, no obstante, en el que existe la exigencia de contrición relacionada con un acto verdaderamente injusto, misma que no está contaminada por la jerarquía de estatus o por el deseo inapropiado de control, ¿qué sentido tiene la disculpa y el sucesivo perdón? Sin duda no resultan útiles o moralmente valiosos si sirven para rebajar y humillar al hijo adulto ante la ira del padre. Por su lado, una disculpa puede ser evidencia útil de que el hijo adulto entiende el carácter injusto de su acción, y pedirla puede ser una manera de reforzar su atención a dichas cuestiones en el futuro. Por lo tanto, una

disculpa puede ayudar a la transición. El "perdón" del padre también resulta útil como manera de restablecer la confianza: defraudaste mis expectativas, pero nuevamente tendré esperanza porque te amo y me has dado evidencia de que hay razones para la esperanza. Empezaremos de cero, y no tendré esto sobre tu cabeza. Sin embargo, se trata de perdón entrecomillado, porque no hay razón alguna para vincular esta actitud paternal sensible con condonar la emoción iracunda. Ciertamente dicho padre bien puede no sentir ira en lo más mínimo, sino estar decepcionado o sentirse triste.

Volvamos ahora al *Sueco.* ¿Su actitud fue perdón incondicional o amor incondicional? ¿Qué diferencia hace esta distinción? Sintió ira brevemente, pero en el perdón incondicional hubiera existido la decisión de hacer a un lado los sentimientos iracundos, y la actitud vería principalmente hacia el pasado y no estaría acompañada necesariamente de un amor positivo y de interés crecientes. Además, la postura de quien perdona, según he argumentado, suele estar teñida por un supuesto jerárquico de superioridad moral. En vez de esto, en el *Sueco* podemos observar un amor incondicional que brota y desplaza todos los pensamientos de ira: es la transición, si bien en un modo trágico. No hay decisión alguna y no hay sentido de superioridad, pues está demasiado inmerso en el amor (impotente) que siente.

En general, todo el ritual de la disculpa y el perdón es un poco sombrío y trabajoso y muy similar a lo jerárquico en una relación en que el amor y la generosidad pueden y deberían predominar. Si los padres perdonan todo el tiempo, incluso de modo incondicional, es probable que algo haya salido mal, alguna incapacidad de disfrutar los logros positivos del hijo, alguna insistencia retentiva en llevar la cuenta y en los rituales de la autoridad. Cuando un padre dice realmente las palabras "te perdono", ¿qué ocurre? Es en esto donde creo que la idea de Bernard Williams de "un pensamiento de más" resulta útil. Las palabras "te perdono" parecen muy elaboradas, en comparación con "no te preocupes" u "olvídalo"; también parecerían enfocarse demasiado en sí y expresar el estado emocional del padre en vez de sentimientos útiles en nombre del hijo.

La ira de los hijos hacia los padres

Los hijos adultos también se enojan con sus padres. Resienten la autoridad paterna, experimentan la necesidad de asir su autonomía por medio de la confrontación emocional. La ira, ciertamente, se entrelaza en la relación, porque cuando el hijo intenta ser independiente, resiente de modo natural la existencia misma y la competencia del padre, y los buenos padres casi son más intolerables que los malos (un punto que señala de modo hermoso la novela de Roth). En la adolescencia esta ira resulta típicamente estratégica; los hijos hacen lo que Jerry Levov ha hecho toda su vida: utilizan la ira como una herramienta para llevar a cabo la separación, incluso si no son conscientes de que es esto lo que hacen. En el caso de los hijos, suele ser una estrategia benigna y temporal. Aun así, sus efectos perduran. Es difícil deshacerse del desequilibrio de poder y existe una ira inherente en eso que puede perdurar toda la vida. La existencia misma del padre puede parecer un acto injusto, una negación del estatus de igualdad. Nunca es fácil relacionarse con el padre como persona completa, en vez de como un contexto completo para la vida y una amenaza acechante a la autonomía.

En el fondo, esta ira está ligada al estatus y suele tomar la forma de suma cero que retrata Aristóteles: quien se siente inferior reacciona a las ofensas al imaginar una venganza que lo vuelva superior y que vuelva al padre (que antes era superior) inferior. Cuando los padres hacen algo irreflexivo, grosero o irrespetuoso, una ira bien fundada que nace de este acto injusto tiende a inflarse enormemente por esta ansiedad de estatus persistente. Por lo tanto, se trata de una ocasión para la comedia (pero también para el sufrimiento real) que los padres suelen percibir como si sólo hicieran un bien, mientras que los hijos los perciben como si agredieran constantemente su autonomía; la verdad suele encontrarse en un punto intermedio (piénsese en la cómica madre Marie en la serie televisiva *Todo el mundo quiere a Raymond* —interpretada con un sabor maravillosamente ofensivo por Doris Roberts—, quien simplemente no puede entender por qué sus hijos, y en especial su nuera, reciben sus esfuerzos de ayuda y consejo con tal hostilidad).

Lo que en realidad está en juego es el respeto por la separación y la autonomía. Esto es lo que los hijos imaginan que se les retiene y lo que los padres, ya sea de modo deliberado o inconsciente, retienen, o simplemente no logran ver que se los percibe como si lo retuvieran. Retenerlo sin duda está mal, y en ese sentido la ira puede estar bien fundada. Aun así, la ira, en particular con su mezcla constante de ansiedad de estatus, suele empeorar las cosas. Lo que en verdad sería útil sería expresar de modo franco el interés por intentar trabajar con el padre para encontrar una relación respetuosa

con el tipo adecuado de espacio. Sin embargo, la asimetría inherente en esta historia hace que esto sea muy difícil. Resulta extremadamente difícil para los hijos ver el mundo desde la perspectiva de sus padres, como personas completas y falibles, en vez de pensarlos como seres mágicos y gigantescos.

¿Dónde encajan la ira y el perdón? Ambos se expresan todo el tiempo, y, en ocasiones, la ira está bien fundada. Aun así, es muy probable que se vuelva excesiva, como ya dije, gracias a la ansiedad de estatus, y el regodeo en el control y la nueva superioridad, por consecuencia, muy probablemente puede infectar el perdón del padre. Incluso cuando éste no es el caso, dejarse llevar por la ira y su promesa de amor propio suele resultar contraproducente.

En *The Dance of Anger* [La danza de la ira], la psicóloga Harriet Lerner describe a una hija adulta en Kansas cuyas frecuentes migrañas y su ira constante giran casi por completo en torno a su madre, aun cuando ésta, quien vive en California, sólo la visita una vez al año. La madre siempre está presente, pero las cosas se ponen mucho peores cuando en verdad la visita:

> Durante sus sesiones de terapia describía los horrores de la visita en particular a la que se le sometía. Con desesperación e ira en su voz, recitaba la lista de crímenes de su madre, que no tenía fin. Documentaba, con detalles vívidos, el pesimismo implacable de su madre y su carácter intrusivo. Durante una visita, por ejemplo, Maggie mencionó los siguientes acontecimientos: Maggie y Bob habían redecorado la sala, su madre no se había dado cuenta; Bob acaba de enterarse de su próximo ascenso, su madre no hizo ningún comentario. Maggie y Bob se habían esforzado en preparar cenas elegantes, su madre se quejó de que la comida era demasiado abundante. La gota que derramó el vaso, su madre había regañado a Maggie por lo sucia que tenía la cocina y había criticado la manera en que administraba su dinero; y cuando Maggie anunció que tenía tres meses de embarazo, su madre contestó: "¿Cómo vas a lidiar con un niño cuando apenas tienes tiempo de mantener limpia tu casa?"[34]

(En verdad podría tratarse de Doris Roberts, pero en ese caso sería gracioso…). Obviamente las cosas van de mal en peor cuando nace el bebé, algo que es predecible. Maggie quiere que Lerner diga que su ira está justificada y que simpatice con ella, y su ira, por supuesto, está, por lo menos, lo que hemos llamado bien fundada. Su deseo de "venganza" parece tranquilo: sólo que su madre se vaya; sin embargo, lo que yace tras este deseo quizá sea menos tranquilo. Además, el dolor de la separación es demasiado evidente para la madre.

El punto de Lerner es que preguntarse quién tiene la culpa y de qué, llevar un listado de crímenes, rara vez es una cosa útil. Incluso intentar entender en qué medida la ira está bien fundada probablemente sea contraproducente. De hecho, en este caso obstruye en extremo el cambio útil. Maggie nunca había hablado tranquilamente sobre sus metas ni había permitido que su madre conociera los límites que le parecen compatibles con su independencia. Eso exigiría trabajo y sería riesgoso porque las cosas tendrían que

cambiar. Dar vueltas una y otra vez en esta "danza" predecible es mucho más sencillo porque entraña no tener que abordar problemas fundamentales. Así que la ira se convierte en una desviación del trabajo constructivo de hacer que funcione una relación adulta recíproca. No sólo no es transicional, sino que es antitransicional.

Al fin, conforme crecen las tensiones en torno a la manera de cuidar al bebé, Maggie rompe finalmente este patrón predecible con el apoyo de Lerner. "El corazón de Maggie latía tan rápido que pensó que se desmayaría. Se dio cuenta en un segundo de que sería más fácil pelear que hacer lo que debía hacer".[35] Lo que debía hacer no era hablar con ira en torno a su independencia y madurez, sino *ser* madura. Así, por primera vez, habla con tranquilidad y firmeza con su madre. Su madre queda sorprendida. "Maggie sintió como si hubiera apuñalado a su madre".[36] Primero su madre regresa inmediatamente al viejo patrón de crítica intrusiva, pero Maggie se mantiene firme mientras ella trata una y otra vez de "regresar a Maggie a las peleas con el fin de reinstaurar su relación previa y predecible". Cuando su madre azotó la puerta, "Maggie tuvo la aterradora fantasía de que su madre se iba a matar y que nunca volvería a verla. De repente, Maggie se dio cuenta de que le temblaban las rodillas y se sintió mareada […] Maggie había comenzado a dejar el hogar".[37] También su madre, aterrorizada ante la posibilidad del abandono, apenas comienza a comprender que puede haber cercanía sin culpa ni contraculpa.

Lerner señala dos cosas excelentes en este fascinante capítulo. Primero, muestra que la ira suele ser una manera de no resolver el verdadero problema, de dar vueltas una y otra vez (y, por supuesto, el perdón que seguiría a una de estas peleas rutinarias sería sólo otra parte del ritual; esto puede observarse claramente en un cónyuge abusivo, no sólo cuando se trata de nosotros). Es como un partido con repeticiones, y en este caso cada una empeora las cosas. Como todos los rituales, éste echa sus raíces en el pasado. En especial en las relaciones entre hijo y padre, llevar a cabo el ritual de la ira encierra a ambas partes en una postura de no cambio y ciertamente las desvía de examinar lo que necesitan hacer y lo que en verdad solucionaría el problema. En efecto agrava el problema, pues concentra la atención en lo que está mal en el otro y no en lo que podría estar bien.[38]

Segundo, Lerner pone énfasis en que la ira es sencilla y en que razonar en torno al futuro es complicado porque repetir un problema es más fácil que resolverlo. Cuando dos personas son cercanas, es un gran desafío renegociar una relación que incluya a la vez una separación genuina y amor e intimidad reales. El cambio da miedo, mientras que continuar la rutina conocida, incluso si es dolorosa, lo da menos.

Ahora volvamos a nuestra pregunta en torno al respeto y el amor propio. Creo que aquí esta pregunta es la más clara: no sentimos inclinación a decir que la nueva actitud calmada de Maggie hacia su madre sea condescendiente o irrespetuosa. De hecho,

parecería que apenas ahora, después de renunciar a la ira, Maggie finalmente ve a su madre como una persona completa e independiente. ¿Acaso Maggie no logra respetarse cuando pone a un lado su ira ante las intrusiones de su madre? De hecho, según argumenta Lerner, ahora es más fuerte y tiene un mayor amor propio. Ha renunciado al apoyo del juego de la ira y es capaz de defenderse por sí misma de modo productivo, con lo que forjará una verdadera reciprocidad para el futuro.

En cuanto a la empatía y la jocosidad, ambas están por completo ausentes en la "danza de la ira". Con la renegociación tranquila llega el inicio de pensamientos reales en Maggie en torno al punto de vista de su madre: su necesidad continua de cercanía. Las dos aún están muy vacilantes como para molestarse la una a la otra o ser juguetonas, pero se puede observar que la rigidez de la relación previa, si bien era graciosa desde el exterior, volvía el humor en el interior absolutamente imposible (el papel de la repetición y la rigidez en el humor resulta notorio). Después de la renegociación, las cosas están más relajadas y quizá pueda comenzar a surgir el humor.

Cuando las dos comienzan a hablar de sus límites, su independencia y un nuevo futuro, ¿qué lugar hay para el perdón? Es claro que no hay lugar para él en su forma transaccional clásica. Ciertamente, en la medida en que las disculpas y las exigencias de perdón —o incluso las ofertas espontáneas del mismo— adquieren prominencia, estaríamos en lo cierto al sentir que la vieja "danza" continúa. Quizá Maggie necesite algo cercano al perdón para desintoxicarse de los sentimientos iracundos, quizá no. Quizá pensar en sus errores y en la manera de perdonar a su madre por ellos sería una manera de no avanzar en el trabajo constructivo. La ira se disipará de modo más efectivo gracias a un nuevo modo de interacción, que mediante los ejercicios meditativos en torno a la renuncia de la ira.

Hemos hablado sobre una relación continua y sobre errores triviales, aunque causan sufrimientos reales. ¿Qué hay de las cosas verdaderamente terribles que algunos padres hacen a sus hijos, cosas como el abandono, el descuido y el abuso?[39] En esos casos el padre suele ya no estar en la vida de su hijo, y el hijo es cautivo del resentimiento. En dichas situaciones puede ser muy importante un tipo de perdón interno, lo que significa liberar al yo de la ira y los deseos punitivos; analizaré con mayor detenimiento este tipo de perdón en la sección "Amantes y cónyuges: traición y rompimiento". No obstante, aun en dichos casos —en especial cuando los padres no son monstruos, sino personas profundamente fallidas pero amorosas— una especie de un generoso *dejar ir* suele ser más prometedor que ahondar en la ira y buscar el perdón.

Un caso que viene a colación es una autobiografía que se promueve como "memorias del perdón" —si bien en realidad no es tal cosa—[40] y que se ha convertido en un *best seller*. Liz Murray era hija de dos padres *hippies* y drogadictos. En cierto sentido sus padres eran extremadamente amorosos pero, conforme se incrementó su uso de cocaína

y heroína, ya no pudieron ser padres efectivos. Su madre vendió el abrigo de invierno de Liz, su dinero de cumpleaños, incluso un pavo para Acción de Gracias que una iglesia local les había regalado. Las dos niñas solían pasar hambre y, como estaban sucias y llenas de piojos, las acosaban en la escuela, y dejaron de ir. Sobre la marcha, su madre contrajo sida, y Liz y su hermana pasaban buena parte de su tiempo cuidándola, hasta que murió. Así, su padre, al no poder pagar la renta, se mudó a un refugio para vagabundos. Liz vivió en las calles.

Estas memorias tratan principalmente sobre la decisión de Liz de tomar las riendas de su vida, educarse y regresar a la escuela. Culminan con ella ganando una beca del *New York Times* para asistir a Harvard, donde comenzó sus estudios en el año 2000. Debido a que su padre también tenía sida, dejó sus estudios momentáneamente para cuidarlo (este episodio no se analiza en sus memorias, que terminan con la beca). Se graduó en 2009 y actualmente es una oradora motivacional.

¿Qué papel desempeñan la ira y el perdón en esta historia? Liz nos muestra claramente que sus padres en verdad la amaban. No parece guardar resentimiento o librar una lucha complicada con las emociones iracundas hacia ellos. No habla de mucha ira hacia las personas que menospreciaron sus intentos por educarse. Un obtuso trabajador social, por ejemplo, se burla de ella cuando le cuenta sobre su entrevista en Harvard, pues no le cree. Liz se enoja verdaderamente: “Me subió la sangre a la cabeza y salí corriendo”.[41] Su ira está muy bien fundada. El sistema de asistencia muestra un comportamiento bastante malo a lo largo de sus memorias. Aún así, Liz no pierde el tiempo en vincularse con su ira, en entenderla o incluso en lidiar con ella. Tan sólo sigue su vida con el espíritu de la transición: “Está bien, pensé al abrir las puertas y salir de esa oficina miserable. Está bien, porque a pesar de la incredulidad del trabajador social, efectivamente tendría una entrevista con un graduado de Harvard esa tarde. De hecho, mi agenda estaba llena ese día”.[42]

En lo que concierne a su padre, efectivamente habla de un breve episodio de perdón, pero su importancia está en lo que omite. En el cumpleaños 18 de Liz, su padre le dice que tiene sida:

> Cuando llegó el pastel, que refulgía con dieciocho velas, ambos me cantaron las mañanitas y papá me apretó la mano gentilmente bajo la mesa; una caricia incómoda con su mano temblorosa […] En su gesto sentí como se me acercaba desde la distancia, mientras me aseguraba en silencio: “Lo sé, Lizzy, estoy contigo”. No podía quitarle la mirada, estaba atrapada en esta imagen: mi padre que aplaudía frente al humo de las velas extintas, tan vulnerable y tan lleno de vida frente a mí, por el momento. Quería abrazarlo, protegerlo del sida. Quería hacer que esto dejara de ocurrirle a nuestra familia, protegerlo y regresarle su salud.
>
> No pedí ningún deseo al apagar las velas. En su lugar decidí perdonar a mi padre, y me hice la promesa de trabajar en sanar nuestra relación. No cometería el mismo error que había cometido con mamá, estaría ahí para él. Volveríamos a estar en la vida del otro. No, no había sido el mejor padre, pero era mi padre y nos amábamos. Nos necesitábamos. No importa que me haya decepcionado innumerables veces a lo largo de los años, la vida era demasiado corta para aferrarse a eso. Así que dejé mi dolor. Dejé años de frustración entre

> ambos. Sobre todo dejé cualquier deseo de cambiar a mi padre y acepté quién era. Tomé toda mi angustia y la solté como un manojo de globos al cielo, y decidí perdonarlo.[43]

Liz perdona a su padre, eso dice. Sin embargo, lo que deja ir, al menos en el modo en que cuenta la historia, es la decepción, el "dolor" y la "angustia". No es la ira. En efecto podemos ver desde la descripción inicial que lo ama intensamente y que esto es mutuo. Se han distanciado porque no podía soportar las decepciones continuas, pero su postura (como la del *Sueco* Levov) era de pena e impotencia, junto con un deseo de controlar sus decisiones, de lo cual cada vez se da más cuenta. No hay amargura, no hay resentimiento, no hay deseo de venganza, antes o después. Por lo tanto, para ella el perdón significa dejar ir el dolor que siente ante la incapacidad de su padre de ser alguien diferente y asumir la tarea mucho más difícil de apoyarlo y cuidarlo como la persona que es (del mismo modo que el *Sueco* Levov asume la tarea de visitar a Merry e intentar cuidarla hasta que muere).[44] Si desea llamar a esto perdón, está bien, pero es muy diferente del perdón en el modo transaccional clásico (no hay disculpa: de hecho renuncia a interesarse por si se arrepiente de sus acciones previas) y difiere, también, del tipo de perdón incondicional (si se quiere llamarlo así) que se puede encontrar cuando se siente ira y se la deja ir. No hay transición porque nunca hubo ira ni fantasía de venganza. Se enfoca tanto en el futuro como podría estarlo de modo sensato, tomando en cuenta que no le queda mucho tiempo de vida a su padre.

No resulta sorprendente que, al ser una oradora motivacional, el mensaje de Liz Murray sea tomar el control de tu vida y construir tu futuro, no intentar excusarse culpando a otros y no esperar ser capaz de controlarlos. Sus memorias siguen la dirección opuesta de aquellas terapias que instan a las personas a ahondar en su ira interior, incluso cuando se supone que eso es un preludio de la sanación. Cuando parece haber llegado el momento de la ira, simplemente la ignora.

Existen problemas en el enfoque de Liz Murray hacia la vida (en la medida en que aconseja a otros): todo se relaciona con la voluntad individual y deja a un lado la política. Algunas personas en verdad pueden desear y disciplinarse para ser exitosas, pero éstas son excepciones afortunadas. Otras podrían necesitar en verdad asistencia terapéutica con el fin de evitar o exorcizar la ira. Aun más importante, si los problemas que encuentra Liz realmente habrán de resolverse, la sociedad misma debe cambiar. El carácter inhumano y la ineficiencia del sistema de asistencia social no debería tratarse con desapego estoico, sino con un cambio político. Ese problema nos espera en los capítulos VI y VII. Por el momento, me enfocaré en la relación con su padre como una relación personal, suspendiendo el efecto de las instituciones.

Gratitud y reciprocidad

Es momento de regresar a la discusión en torno a la prima de la ira, la venganza. Como se afirmó en el capítulo II, la gratitud típicamente se considera la prima carnal de la ira: debido a la alta valuación de algunas cosas o personas más allá de nuestro control, naturalmente sentiremos ira si alguien las daña injustamente, pero sentiremos gratitud si hay algún beneficio intencional. Según afirman los estoicos, ambos revelan una dependencia imprudente de los dioses de la fortuna, y en el capítulo V básicamente estaré de acuerdo con esta crítica de la esfera media al admitir que la gratitud sólo es legítima en un rango pequeño de lugares en los que simplemente es un regalo agradable y no demuestra una dependencia imprudente.

No obstante, en lo que concierne a las relaciones íntimas, mi postura no es estoica: insisto en la gran importancia que tienen para el bienestar de las personas, a pesar de su considerable vulnerabilidad. Ciertamente parecerían ser partes constitutivas del bienestar.[45] Sin embargo, argumento que la ira hecha y derecha nunca es apropiada. ¿Qué ocurre entonces con la gratitud, con su deseo de beneficiar al otro, mismo que es análogo (en apariencia) al deseo de venganza de la ira?

El primer punto a señalar y el más obvio es que hacer el bien siempre es algo escaso y difícilmente requiere una justificación. Por lo tanto, el escrutinio sospechoso de los motivos y la coherencia de pensamiento parece innecesario. Incluso si la persona benefició a otros a causa de alguna fantasía incoherente, quizá deberíamos decir "mientras más, mejor".

En las relaciones íntimas, en que la gratitud tiene una similitud cercana al amor y registra el disfrute de una persona en los beneficios que su padre, su hijo o su amante le han conferido, la emoción placentera parecería tener a su favor más que eso: parecería ser una parte constitutiva de la relación misma, que no se agota con los beneficios recíprocos, pero los incluye como un componente destacado. Este tipo de gratitud ve, sobre todo, hacia el futuro, aunque no es meramente instrumental. Los padres no sólo cuidan de sus hijos para que les regresen estos cuidados cuando sean viejos, aunque esto es algo importante; los cuidarían incluso si supieran que sobrevivirán a ellos por mucho tiempo. Sin embargo, este cuidado forma parte de la construcción de una relación valiosa que perdurará por mucho tiempo, de la que son partícipes intercambios de diversas suertes de cuidado y beneficio. Incluso si, hablando estrictamente, la gratitud de un niño dirige la mirada hacia los cuidados recibidos, también tiene una función que apunta hacia el futuro, sin importar si es consciente de ello: esta emoción contribuye a la profundidad y la estabilidad de la relación. Por consiguiente, la gratitud, incluido su deseo por el bien,

no sólo parecería justificable, sino muy importante.

Es necesario prestar atención, no obstante, a los hechos contradictorios. Puede existir la gratitud que tenga la siguiente estructura interna: “Estoy muy feliz porque me beneficiaste, dado que te amo y confío en ti y, por lo tanto, soy extremadamente vulnerable a tus acciones. Me siento agradecido y quiero beneficiarte. Sin embargo, esta vulnerabilidad significa que si alguna vez me traicionas y actúas mal, estaré furioso y querré que sufras”. En ocasiones, incluso continuamente, la gratitud toma esta manifestación. La actitud que es justificable y que resulta constitutiva de una relación saludable y amorosa es la que no incluye esta amenaza implícita, la gratitud que es compatible con un movimiento generoso hacia delante en caso de que haya una traición o una ruptura. Es mi creencia que la gratitud recíproca de padres e hijos suele adquirir esta expresión más generosa. Quizá una razón de esta situación saludable sea que ambas partes esperan que el hijo se vuelva un poco independiente y no vulnerable en su núcleo mismo y que los padres se entiendan como personas preexistentes con un núcleo que es previo al hijo y que sobrevivirá a las malas acciones de éste. Dichos límites a la vulnerabilidad son, según creo, saludables y vuelven saludable la gratitud.

Ahora estudiemos las presiones y traiciones de las relaciones conyugales íntimas, en las que el tipo de gratitud condicional cargado de amenazas es, desafortunadamente, demasiado frecuente, quizá debido a que un núcleo de la identidad personal que no sea completamente vulnerable al mal comportamiento de la otra persona no siempre tiene una presencia estable.

El matrimonio[46] requiere una cantidad enorme de confianza. A diferencia de (por lo menos algunos ejemplos de) la confianza que los padres tienen en sus hijos, ésta no sólo es estratégica y pedagógica. Los cónyuges confían al otro muchos aspectos importantes de sus vidas, incluyendo el interés sexual,[47] la seguridad financiera y, continuamente, el cuidado de los hijos. En cierta medida, la confianza se codifica de manera contractual, en particular si hay un contrato prenupcial, pero también en votos maritales explícitos si las partes toman estas afirmaciones rituales en serio, o en promesas externas al ritual. Muchos otros aspectos de la confianza marital se entienden de modo implícito: sería un matrimonio con muy poca confianza aquel que dependiera de promesas explícitas para todo, aunque también sería un mal matrimonio si las partes no esclarecieran sus compromisos y expectativas en ciertas áreas importantes, como tener hijos y la monogamia sexual. Ya que la pareja busca en conjunto algunas de las metas de vida más importantes de cada uno, éstas se vuelven compartidas, y la colaboración les da forma.

Por consiguiente, la vulnerabilidad en una relación de este tipo es muy profunda. Es muy diferente de la que existe entre padres e hijos: los padres sólo quieren cosas buenas para sus hijos y las esperan de ellos, pero también saben que la vida es una lotería, y nunca sabes qué hijo tendrás. Los padres no planean toda su vida suponiendo un cierto aporte de un hijo: la relación de crianza se entiende como algo temporal y no como un respaldo para todas nuestras amistades, decisiones profesionales, etc. Con los cónyuges es diferente: se piensa que la pareja es algo conocido, al menos en ciertos aspectos, y el punto final de un relación de confianza suele pensarse como la muerte, incluso cuando las personas saben que la mitad de los matrimonios terminan en divorcio. Como no suele ocurrir entre padres e hijos, se considera que la relación es básica para nuestras decisiones en otras áreas importantes de la vida: financieras, de trabajo y geográficas. Incluso cuando aún es posible y, según creo, deseable conservar un sentido nuclear de uno mismo como una persona que puede continuar sin importar lo que suceda, es difícil lograrlo y siempre es complicado alcanzar un equilibrio entre esta preservación saludable de uno mismo y un tipo de reserva que es incompatible con el amor profundo.

Algunos pequeños errores en un matrimonio pueden ocasionar decepciones; minan las expectativas, pero en realidad no minan la confianza. Por lo tanto, si alguien siempre llega tarde, puede ser molesto pero no se sentirá como una traición a menos que la puntualidad tenga una importancia inusual en la relación o que la impuntualidad se interprete como una señal de algo más profundo, como una falta de respeto. No obstante, muchos actos desconsiderados o dañinos llegan más profundo y pueden ser ocasión de

una ira bien fundada porque refieren una traición significativa.

Sin embargo, antes de poder hablar de una ira bien fundada es necesario ser conscientes de que aquí, como ocurre con los hijos, los valores sociales falsos desempeñan un papel inmenso en el condicionamiento de las expectativas y el comportamiento de las personas. La exigencia de una renuncia completa de la autonomía ha distorsionado particularmente las ideas en torno a la manera en que las mujeres deben comportarse. Muchos casos de ira en las relaciones actuales son resultado de una resaca cultural: una parte espera que las cosas sean como siempre han sido, la otra desea que sean como cree que deberían ser. Por supuesto, es una cuestión distinta si, una vez que dos partes han llegado a un mal acuerdo, deben mantenerse fieles a él: resulta claro que hay algo problemático en estar de acuerdo en renunciar a una carrera y luego enojarse con la otra persona cuando uno se da cuenta de que ha hecho precisamente eso. Sin embargo, al menos en ese caso se puede decir que el marco normativo forma parte del problema: una parte está enojada porque espera condiciones continuas de jerarquía e injusticia.

Al igual que la ira marital, el perdón entre cónyuges suele materializar falsos valores culturales. La idea de que una mujer que tiene sexo antes del matrimonio es impura e inaceptable engatusa a muchas personas para que piensen en el perdón cuando lo que en realidad ha ocurrido es un comportamiento inocuo que está fuera de las normas sociales aceptadas, o incluso una victimización. La idea de que las personas deberían expiar sus vidas de un "pecado" previo al matrimonio —al separarlas de sus hijos y darles una imagen inferior de sí mismas— es esencial en las novelas del siglo XIX. Un caso particularmente desagradable se retrata en *Tess, la de los d'Urbervilles,* de Thomas Hardy, en que, cuando Angel Clare confiesa a Tess que ha tenido sexo antes del matrimonio, ella lo recibe con un perdón inmediato, mientras que su confesión de haber sido violada y abusada por Alex hace que él abandone el matrimonio.[48]

Con el fin de estudiar los casos "puros" de injusticia que pertenecen a la relación íntima, es necesario enfocarse en casos que no incluyan dichos principios culturales falsos, al menos en la medida en que podemos verlos con nuestra visión limitada. Sin embargo, es necesario tomar en cuenta que suele ser difícil distinguir las normas culturales problemáticas de una ansiedad de estatus más general, misma que no debemos enfrentar como una parte central de nuestro interés. Ciertamente es difícil distinguir si un cónyuge que resiente la independencia de su pareja siente ira como resultado de expectativas culturales deformadas o como resultado de la inseguridad personal y la ansiedad de estatus; con frecuencia se trata de ambas.

En primer lugar observemos las presiones en una relación en curso. Es probable que haya muchas conforme pasa el tiempo, pues estamos tratando con dos personas que tienen metas diferentes (hasta cierto punto) y que tratan de descubrir cómo equilibrar su

autonomía con una vida compartida. Es claro que habrá más presiones cuando las personas sean inflexibles e intolerantes, pues verán como una amenaza cualquier divergencia de lo que quieren. El recordatorio de Aristóteles en torno al temperamento juguetón y gentil resulta importante en este punto: dicho enfoque de trasfondo para la vida hace mucho menos probable que las personas se descubran sintiendo ira continuamente.

La ira será mucho más común cuando una o más partes sienta mucha inseguridad, pues muchas cosas parecerán amenazantes, incluida, ciertamente, la simple existencia independiente de la otra persona. (Proust señala que, para una persona profundamente insegura, la voluntad independiente misma de la otra persona es una fuente de tormento y, continuamente, de ira). Una buena parte de la ira marital en realidad se relaciona con el deseo de control, y ya que dichos proyectos están condenados, es probable que sea particularmente difícil erradicar este tipo de ira. La intimidad da miedo y vuelve a las personas impotentes, pues las elecciones independientes de alguien más pueden infligir un gran dolor; por lo tanto, como ocurre con otras muestras de impotencia, las personas responden buscando control por medio de la ira; nunca disipan su propia inseguridad al controlar a alguien más o al hacer que esa persona sufra, pero muchos lo intentan, y lo vuelven a intentar. Además, las personas son adeptas a racionalizar, por lo que muchas personas inseguras que buscan el control encuentran fácilmente una explicación racional de lo que la otra persona hizo mal, de igual modo que la madre de Maggie proporcionaba un listado de sus fallas, aunque lo que en realidad quería era una hija que siguiera siendo una niña y que no creciera.

En esto Harriet Lerner también demuestra ser una guía perspicaz. Consideremos un caso de su libro que habla de alguna injusticia verdadera: faltas de respeto, incapacidad de escuchar, incapacidad de permitir independencia. Nuestra pregunta, como la suya, será: ¿para qué sirve la ira, y ciertamente la disculpa y el perdón, en dicha situación?[49]

Sandra y Larry fueron juntos con la doctora Lerner en busca de terapia. Ambos estaban profundamente comprometidos con su matrimonio, pero tenían algunos problemas muy serios. La primera observación de Lerner fue que cuando Sandra hablaba ponía su mano frente a su cara para no ver a Larry, luego pronunciaba su acusación. Larry es un adicto al trabajo. Descuida a sus hijos y a Sandra. Le deja todas las labores de la casa y los niños a ella, y luego es incapaz de mostrar empatía con sus emociones cuando ocurre algo malo. Se enoja con ella por ser emocional y estar necesitada. Luego, repentinamente, toma el mando y hace algo por los niños sin consultarla (comprar, por ejemplo, un regalo costoso). No sabe cómo hablar. Cuando ella avanza, él se retira, abre un libro o prende el televisor.

¿Qué tiene que decir Larry? Lerner observa que está tan enojado como Sandra, pero habla en una voz fría y controlada. Sandra no lo apoya. Se quiebra el lomo trabajando

todo el día y llega a casa a encontrar quejas. "Entro por la puerta a las seis, estoy cansado y quiero paz y tranquilidad, y sólo habla de los problemas de los niños y de los suyos, o sólo se queja de algo. O si me siento para relajarme por cinco minutos, ya está encima de mí para discutir alguna cuestión de vida o muerte, como que el triturador de basura se descompuso". A pesar del amor profundo y el compromiso que Lerner descubre más adelante, parecería que lo único que comparten es la culpa.

Podemos observar que, a pesar de que las expectativas culturales efectivamente dan forma a esta relación, la ira de cada uno está bien fundada, al menos hasta cierto punto. Tampoco se trata sólo de estatus: tiene que ver con bienes importantes. Larry no respeta el trabajo de Sandra, como demuestra este pequeño fragmento; piensa que es algo trivial, y es él quien hace el trabajo verdadero. Tampoco aprecia su aislamiento y su necesidad de compañía. Por su parte, probablemente Sandra no se imagina con empatía cuán cansado llega Larry de trabajar. Cuando él tiene un problema verdadero en el trabajo (que lo ignoren en un ascenso), ella lo culpa nuevamente, ¡por no mostrar abiertamente su ira!

Otro asunto de fondo es el comportamiento de los padres de Larry: muy ricos, viven en el extranjero, no respetan a Sandra y no muestran interés por ver a su nueva nieta. Como suele suceder, Sandra se pone emocional y los culpa, lo que hace que Larry se encierre, se retire y los defienda.

En un nivel más abstracto, Lerner descubre que Sandra se ha convertido en quien da voz a las emociones, mientras que Larry es el calmado y racional. La división de trabajo emocional puede haber funcionado en un inicio, pero se ha convertido en un patrón disfuncional, pues Larry nunca aprende a reconocer sus propias emociones y Sandra exterioriza de modo excesivo sus sentimientos de maneras que no son útiles. Sobre todo, los dos pasan la mayoría de su tiempo culpándose por sus varias disputas, en particular mediante un búsqueda triunfal de *quién la inició.*

Como en el caso de Maggie y de su madre, la ira y la culpa, incluso cuando en cierto sentido están bien fundadas, se han convertido en una "danza circular" que se perpetúa a sí misma y que impide el verdadero entendimiento y el progreso. Nuevamente, como en el caso de Maggie, el progreso comienza al romper este ciclo y tomar una acción constructiva con miras al futuro. Un día Sandra pide con calma a Larry que acueste a los niños para que ella pueda ir a su clase de yoga. "Cuando quien persigue deja de hacerlo y comienza a poner su energía de regreso en su propia vida —sin distanciarse o expresar ira hacia la otra persona—, la danza circular se ha roto".[50] Dicho comportamiento puede volverse manipulador. Sin embargo, si es honesto y no frío o iracundo, una declaración de que una persona desea hacer algo para sí misma en vez de culpar a la otra persona porque no tiene lo que desea puede demostrar ser productiva, según argumenta Lerner. Es una historia mucho más larga, e incluye retrocesos, pero el tema continúa: la ira

resulta de buscar una posición superior aplicando la culpa, en vez de simplemente cultivar una vida independiente, de modo transicional. Incluso en la medida en que la ira está bien fundada, se trata de desviar la atención del problema subyacente: Sandra necesita una vida independiente y Larry necesita cultivar su habilidad para preocuparse por los otros.

Con la ayuda de Lerner ambos llegan a lo que he llamado la *transición:* antes que castigar al otro por sus problemas, se dan cuenta de que ambos desean solucionarlos y eso hace que se vuelvan de modo constructivo hacia el futuro. Al igual que las historias de Maggie y de Liz Murray, simplemente darse cuenta de que se puede tomar el control de tu vida es un punto transicional básico. Intentar obtener algo controlando a alguien más no funcionó y generó resentimiento. Depender más de uno mismo elimina la presión de la relación. "Por consiguiente —concluye Lerner—, puede hablar con Larry sin hostilidad y hacer que sepa que necesita hacer algo *para* ella misma y no *a* él."[51] Extrañamente (pues los contextos son tan diferentes), es como el ejemplo que proporcionamos sobre King: cierto, la ira está bien fundada, pero no nos mortifiquemos por eso ni nos regodeemos en la culpa; veamos hacia el futuro y descubramos aquello que funcionará y aquello que podemos tolerar. De hecho, queremos responsabilidad (establecer claramente cuáles son los principios importantes) sin enfocarnos constantemente en la culpa: el "juego de la culpa" desvía la atención de una resolución constructiva.[52]

¿Qué hay de las disculpas y el perdón? A lo largo del camino hubo muchas disculpas que formaban parte de la "danza" circular. No servían a una función constructiva. Si el perdón sólo significa no regodearse en la ira, ciertamente se liberan de ese atolladero; sin embargo, no lo hacen a partir de algo que parezca sensato llamar "perdón", pues el perdón ve hacia el pasado y no hacia delante. ¿Ir a clase de yoga es perdonar? ¿Tener una discusión tranquila sobre cómo tratar con la próxima visita de los suegros es perdonar? No pareciera serlo, a menos que uno esté dispuesto a llamar a todo lo bueno con ese nombre.

Continuamente oímos que las mujeres, en particular, necesitan conectarse con su ira. Hieronymi nos insta a todos a ser "inflexibles", lo que significa que debemos seguir afirmando tres cosas: que el acto injusto estuvo mal, que el perpetrador es miembro de una comunidad moral y que uno es una persona contra la que no se deben cometer injusticias.[53] Parecería creer que estas tres proposiciones conducen a la ira. Sin embargo, ¿quién tiene mayor respeto de sí mismo: la Sandra que sigue ventilando todo mal, que intenta culpar a Larry (sin importar cuánta justificación tenga, en cierto sentido) o la Sandra que simplemente continúa su vida y lo invita a acompañarla? La ira parece una respuesta infantil y débil, no una expresión de respeto propio. Podemos conservar las tres aserciones de Hieronymi, sin el deseo de venganza de la ira. Sin embargo, es

necesario añadirles un énfasis en la construcción de un futuro en vez de continuar regodeándose en la injusticia del pasado.

Larry y Sandra no son culpables de ninguna gran injusticia y ésa es una de las razones por las que su relación, que era profundamente infeliz en un inicio, se pudo reparar. No obstante, en ocasiones, a pesar de que la relación continúa, sale a la luz un descubrimiento terrible que socava el edificio de confianza sobre el que se construyó. Hablaremos sobre las traiciones eróticas y las separaciones en la siguiente sección; pero no todas las traiciones de confianza son de este tipo. Cuando las personas se casan, no sólo confían en que atenderán a las cláusulas sexuales en que convinieron, sino también en que son personas decentes y honestas que desempeñan un papel específico en la comunidad. En el siglo XIX, una mujer particular que confiaba todo su sustento y su estatus a su marido confiaba en que era la persona que creía que era y no un criminal. Cuando sale a la luz un pasado sórdido, la traición y el dolor son el resultado inevitable, como ocurre en la narración del matrimonio de los Bulstrode que hace George Eliot en *Middlemarch.* Este caso nos mostrará mucho en torno al perdón al entender lo que se logra con su ausencia.[54]

Harriet Vincy se casó con el adinerado banquero Nicholas Bulstrode, pues cree que es lo que aparenta ser, un hombre devoto y honorable. Sin embargo, Bulstrode construyó su fortuna a partir de acuerdos financieros sospechosos; cuando Raffles intenta exponerlo, Bulstrode crea un complot para asesinarlo. Harriet finalmente se entera de todo esto y queda claro que Bulstrode perderá toda su fortuna y su posición. Lo que se podría esperar de ella es una ira terrible y absolutamente bien fundada, seguida —o no— de perdón. Ciertamente Bulstrode mismo espera que haya una retribución, tanto de su esposa como de Dios. Lo que finalmente encuentra es algo diferente:

> Eran las ocho de la tarde cuando se abrió la puerta y entró Harriet. No se atrevió a mirarla y mantuvo los ojos bajos. La señora Bulstrode, mientras se acercaba a él, pensó que parecía más pequeño… terriblemente marchito y encogido. Un movimiento de compasión y de ternura antigua la atravesó como una gran ola y, poniendo una mano sobre la de su marido, que descansaba en el brazo del sillón, y la otra en su hombro, dijo, con tono solemne pero también afectuoso:
>
> —Mírame, Nicholas.
>
> Él alzó los ojos dando un pequeño respingo y la contempló con asombro durante un momento: su rostro pálido, el traje de luto, el temblor en torno a la boca, todo decía: “Lo sé”; y sus manos y sus ojos descansaban cariñosamente sobre él. Bulstrode se echó a llorar y los dos lloraron juntos, ella sentada a su lado. Aún no podían hablar de la vergüenza que sufrían unidos, ni de la acción que había sido su causa. La confesión de Bulstrode era silenciosa y silenciosa la promesa de fidelidad de su mujer.[55]

Como el padre del hijo pródigo, Harriet no parece sentir ira en lo más mínimo. Por el contrario, ve la inmensa vulnerabilidad de su esposo y siente una compasión que se relaciona con la ternura que ha sentido por él todo el tiempo (quizá la ternura floreció en

compasión precisamente a causa de la nueva vulnerabilidad. Antes Bulstrode no le daba mucho espacio para que se preocupara por él). Cuando alza la mirada, no ve el rostro iracundo y punitivo que esperaba. Tampoco, ciertamente, ve la cara de alguien que asume una superioridad moral con el fin de perdonar. En su lugar ve que se ha puesto un vestido que indica luto: considera esto una pena grande y compartida, no una ocasión para la culpa. Su vestido anuncia que lo acompaña en la pena y que comparten esa pena y la vergüenza en su totalidad. Incluso ve la vergüenza como algo que *les* cayó. Bulstrode efectivamente *confiesa;* sin embargo, Harriet, en vez de perdonar, simplemente le promete *fidelidad.* Ni siquiera quiere oírlo decir lo que hizo.

¿Acaso hay perdón en esta escena? No lo encuentro. No se proporciona indicio alguno de lo que Harriet opina del crimen, con excepción de que está preparada para continuar amándolo y compartiendo su destino. Es como la historia del hijo pródigo: el amor y la generosidad se adelantan a la respuesta iracunda y, por lo tanto, no hay batalla alguna con la ira. Parecería que sólo una extensión forzada del término permitiría llamar a esto "perdón", quizá con la idea de que cualquier respuesta gentil y carente de resentimiento a un acto injusto de un ser querido merece ese nombre. No obstante, en realidad, sólo es amor incondicional.

Una buena parte de la bibliografía popular dedicada al perdón se enfoca en el rompimiento marital, en particular en el ocasionado por la traición erótica. No todas las traiciones llevan al rompimiento; parecería que todos los días nos enteramos de políticos que han cometido errores y cuyas parejas anuncian que los perdonaron y se quedan a su lado por lealtad o estupidez. Sin embargo, continuamente la consecuencia es el rompimiento. Ya sea que la relación termine o no, estas violaciones de confianza echan raíces profundas y generan un gran dolor. La ira suele estar bien fundada, aun así daña a todas las partes (la persona iracunda, el blanco y los hijos u otras personas que absorben los daños colaterales). La ira es un problema tan extendido y corrosivo, que buena parte de la bibliografía se enfoca en cómo manejarla para que no destruya la vida de la persona. Especialmente aquí existe el sentimiento extendido de que, si bien la ira es mala, las personas (en especial las mujeres) le deben a su respeto personal apropiarse su ira, alimentarla y proclamarla públicamente. Si una mujer en particular no lo hace, se le acusa de ser débil o de carecer de amor propio. La generosidad y la aceptación se consideran sentimientos importantes. Mientras tanto, la parte que cometió el error debe establecer su lugar en la comunidad proclamando que busca el perdón, que se ha confesado y expresando contrición, etc. Se espera que el cónyuge traicionado no anhele menos.

Nuevamente la ira ocasionada por traiciones maritales tiene una mala historia cultural que castiga de modo excesivo a la persona que se desvía, particularmente si se trata de una mujer. *La letra escarlata* muestra cómo la ira de la sociedad se cierne sobre Hester por todos lados, y no parece haber nada capaz de mitigar su ataque. La heroína de Theodor Fontane, Effie Briest, al igual que Hester, es excluida de la sociedad a causa de un lapso marital (¡a los 16 años!) que sería venial en un hombre y que ni siquiera sus padres reciben con amor. Si ésta es la ira sin perdón, sin duda consideramos que la ira con perdón sería mucho mejor (de hecho, el esposo de Effie, Instetten, tras descubrir el lapso, años después de ocurrido, siente una inclinación inmediata al perdón incondicional, antes de que los valores culturales interfieran y bloqueen este camino).

En ocasiones el castigo social recae con fuerza sobre una persona que sólo ha pensado en cometer un acto erróneo. En *Can You Forgive Her?* [¿Puedes perdonarla?], de Anthony Trollope, lady Glencora tiene un matrimonio infeliz con el rígido político Plantagenet Palliser, quien la culpa por no tener hijos y no puede relacionarse bien con su personalidad ingeniosa y divertida. Ella considera escaparse con su antiguo prometido Burgo Fitzgerald, e incluso llega a bailar con él en una fiesta. Éste es el crimen al que

alude (irónicamente) el título y, nuevamente, si bien en realidad no hay un acto injusto, la respuesta parece ser que si la única otra opción al perdón es la ira obstinada y la exclusión social, entonces, sin duda, el perdón es mejor que eso. (No obstante, Trollope está un paso más adelante en el juego del perdón. Palliser, quien, según se sabrá después, en realidad ama a su esposa y no es tan estúpido como se hubiera supuesto, no le exige una disculpa a Glencora ni le ofrece perdón, condicional o incondicional; ambos, seguramente, le habrían resultado terriblemente insultantes. En su lugar, simplemente la lleva a vacacionar en el continente, con amor, y ya que descubre que está embarazada al poco tiempo, el matrimonio perdura). Por lo tanto: los falsos valores sociales aparecen por todos lados cuando consideramos los errores por los que se cree que los cónyuges necesitan perdón. Observemos también que la no ira de Plantagenet sí toma en serio a Glencora. De hecho, su amor la toma mucho más seriamente de lo que la ira lo hubiera hecho, pues la ira que se esperaba sintiera se relacionaba con la jerarquía y el control de propiedad, y no, en lo más mínimo, con ella.

La historia punitiva y asimétrica de los rompimientos maritales no es nuestro tema. Sin embargo nos recuerda que, como ocurre en el caso de los hijos y los padres, existe una necesidad profunda de jerarquía de estatus en muchos, si no en la mayoría, de los seres humanos; si se cuenta con el poder social para hacerlo, tratan a una persona íntima como un inferior, un hijo obstinado, una propiedad. Las ansiedades relacionadas con el poder, el estatus y la impotencia son endémicas de la vida humana y, sin duda, de los matrimonios que se acercan a su disolución. Con frecuencia la traición manda a la pareja con menor poder social y económico, muy probablemente la mujer, en una picada de dolor e ira. Ya que esas mujeres suelen estar en riesgo no sólo de perder el amor, sino dinero y estatus, una oleada de impotencia hace que tomen cualquier oportunidad para restablecer el control perdido. La ira y la culpa parecen maneras atractivas de lograr esa meta. Así, ya que el cónyuge traicionado no sólo experimenta una pérdida, sino también humillación, siente la necesidad de restaurar también el estatus perdido. Por consiguiente, el camino del estatus y el de la venganza están completamente entremezclados y son difíciles de distinguir.

La historia de Medea es un mito, pero resuena en diferentes épocas gracias a su retrato indeleble de los estragos de la ira matrimonial. (En julio de 2013, una versión moderna e hispánica se estrenó en Chicago con excelentes críticas, y ganaría después un permio importante a *mejor obra nueva*).[56] La historia de Medea tiene algunas características inusuales: es una migrante de Corinto (algo que la versión contemporánea plasma utilizando el tema de la migración ilegal). Dejó a toda su familia y a todos sus amigos. Y, como migrante, no hay nada que pueda hacer cuando Jasón la abandona. Además, ya que se casa con un miembro adinerado de la élite gobernante, él tendrá la custodia de sus hijos. Por lo que su impotencia es extrema. No obstante, en cierto sentido

se trata de una historia muy común, pues gira en torno al hecho de que Medea perdió al hombre que ama profundamente, quien la traicionó con otra mujer. Muchas mujeres así abandonan sus planes profesionales, lo que las vuelve vulnerables de modos similares.

No hay duda de que su profundo dolor está justificado y de que la ira de Medea está bien fundada. Jasón se comportó mal, la lastimó a sabiendas de lo que su traición le ocasionaría. En efecto destruyó una buena parte de su yo. Su insistencia repetida en que sólo la ira restaura su percepción completa de ser ella misma, de volver a ser Medea, tiene mucho sentido, de cierta manera. Experimenta la necesidad de excluirlo de todo su ser, de crear un yo que no lo incluya en lo más mínimo: de ahí la fantasía de la virginidad restaurada. Continúa: "Por si aún en mi seno se ocultan prendas tuyas, ¡he de meter la espada, sacándolas con ella!"[57] En esta fantasía de aborto, Medea expresa el pensamiento de que cada cosa que sea de él y él mismo deben ser expulsados de su cuerpo. Es necesario sellarlo contra su agresión.

La ira de Medea no sería ira, tan sólo aflicción, si no contuviera algún deseo de que Jasón sufriera. Como se puede observar, todos su pensamientos en torno a la manera de deshacerse de él contienen deseo de violencia y de infligir dolor. Las fantasías ocasionadas por la aflicción no son así. A Medea le gustaría ser invulnerable (una virgen) y, ya que él está en su interior, para ella la invulnerabilidad significa cortarlo en pedacitos. Que Medea sea poderosa y él impotente. El proyecto de asesinar a sus hijos no tiene nada que ver con ira hacia ellos: en repetidas ocasiones dice que son inocentes y que los ama. Simplemente no se le ocurre otra manera de hacerlo sufrir. Él ya no la ama, así que lo que ella haga o se haga a sí misma sólo provoca indiferencia. Pero él los ama: son "el motivo de [su] vida";[58] por lo tanto, como observa, es "por donde debo herirle".[59]

Aun así, el pensamiento de venganza sigue sin tener sentido. No puede recuperar lo que en verdad desea y ha perdido. Lo único que puede lograr con la venganza es más dolor para todos. El camino de Medea es extremo. Usualmente el deseo de retribución inherente en la ira es más civilizado: tan sólo el deseo de que la nueva relación se desintegre o que la nueva pareja sufra de algún modo. No obstante, con demasiada frecuencia, los hijos sufren porque ciertamente son espacios de vulnerabilidad en el corazón del cónyuge traidor. Nada de esto ayuda a restaurar lo que se perdió, y usualmente empeora la vida de la persona traicionada.

¿Acaso el problema de Medea es simplemente que llega demasiado lejos? De acuerdo con mi análisis de la ira, el problema es más profundo: es inherente en la idea misma de que el sufrimiento de Jasón puede aminorar o contrarrestar su dolor. De una manera u otra puede hacer que sufra. No obstante, ¿qué bien ocasiona esto en realidad? No sirve de nada si su enfoque está en el amor. La venganza no sólo no le da amor; también la vuelve menos capaz de sentir amor y hace menos probable que lo encuentre.

Así que, en la medida en que su ira está bien fundada, debería rechazar el deseo de venganza rápidamente como un modo erróneo de tratar con su problema. Al final de la obra, se sube a un carro arrastrado por serpientes escamosas y sube volando a los cielos. "Así suelo fugarme", dice. Sin embargo, es claro que se trata de un escape al cielo sólo en el sentido que sugiere el camino del estatus; colocó a Jasón por debajo de ella (temporalmente). No se trata de un escape del predicamento real de no tener esposo, amor, conversación, dinero ni hijos.

Así que la ira, si bien es comprensible y está bien fundada, no hace ningún bien y puede generar mucho daño. ¿Qué hay del perdón? Cuando las personas se sienten impotentes y necesitan restablecer el control, pueden recurrir con demasiada facilidad a éste para controlar a la otra persona. Resulta horrible pensar en el interior de esos matrimonios políticos, en los que el político debe postrarse hasta el final de sus días para asegurar un "perdón" que hace posible la continuación de su carrera pública. En ocasiones el perdón transaccional no tiene esa mácula. Sin embargo, resulta difícil conocerse en circunstancias tan tumultuosas, y sería difícil estar seguro de que se hace que la otra parte pase por una disculpa ritual por razones amorosas y puras. Espero que la cuestión del perdón, al menos en algunos casos, sólo sea una farsa para el público estadunidense, que es tan aficionado a la penitencia cristiana, y que en verdad ocurra algo más constructivo en su interior. Incluso el perdón incondicional parece demasiado asimétrico y enfocado en el pasado: la señora Bulstrode lo hizo mejor con la generosidad.

Una disculpa sin duda puede ser una evidencia útil (como con los hijos) de que se entiende el carácter injusto del comportamiento y, por consiguiente, un signo de que una relación futura es posible (ya sea marital o de otro tipo).[60] No obstante, exigir una disculpa parecería demasiado controlador, algo no muy distante de los puritanos que colgaron esa *A* en el cuello de Hester.

¿Cuál es el verdadero problema? Se trata de la pérdida profunda. Dos seres se han compaginado a tal punto que el abandonado no tiene idea de cómo divertirse, cómo invitar amigos a cenar, cómo hacer bromas, incluso de cómo elegir ropa si no es para y hacia el otro. Por lo tanto, es como volver a aprender a caminar; eso es particularmente cierto en el caso de las mujeres que no tienen carreras y redes sociales fuertes e independientes, pues aquellas que tienen carreras cuentan con muchas partes de sus vidas que la traición no ha derribado, amigos propios que no están unidos al cónyuge y mucho trabajo útil por hacer. Los hijos tienen toda su adolescencia para aprender, gradualmente, cómo vivir lejos de sus padres, y siempre se ha esperado que lo hagan. Un cónyuge traicionado suele no estar preparado para la separación y no tiene habilidades que conduzcan a una vida independiente. Con mucha frecuencia he visto a mujeres separadas a las que desconcierta el simple acto de salir a cenar solas con un amigo, sin

ser parte de una pareja. Toda su definición propia no era "Louise B." (su nombre de soltera), sino (como insta la cultura) "señora de George C." Sin George, ella no existe.

He ahí el problema. Resulta fácil, en esta situación, pensar que el mejor futuro contiene algún tipo de venganza, pues ese futuro, a diferencia de uno de autocreación, es fácil de imaginar. Aún está entrelazado con la otra persona. Es como no separarse. Puedes seguir formando parte de la pareja y mantener a la otra persona en el centro de tus pensamientos.

Sin embargo, la ira no ayuda a resolver los verdaderos problemas personales de dicho individuo e impide terriblemente el progreso por muchas razones. En primer lugar, desvía los pensamientos del problema real hacia algo en el pasado que no puede cambiarse. Hace que se piense que hubo un progreso si la persona que traicionó sufre, cuando, en realidad, esto no ayuda a solucionar el problema verdadero. Devora la personalidad y hace que se vuelva muy desagradable estar con esa persona. Impide la introspección útil. Se vuelve un proyecto en sí misma, desplaza o frustra otros proyectos útiles. Asimismo, y esto es importante, casi siempre hace que la relación con la otra persona empeore. Había algo agradable en la otra persona, incluso si el matrimonio ya no es posible ni deseable; alguna otra manera de vincularse es aún posible y puede contribuir a la felicidad, o no. No obstante, la totalidad de la cuestión no puede considerarse si los pensamientos y deseos iracundos llenan el paisaje mental. Lejos de ser necesaria para apuntalar el amor propio, la ira en realidad impide la aserción de éste en acciones dignas y en una vida significativa.

Lo que en efecto parece una exigencia razonable (cuando la otra parte aún está de alguna manera en la escena) es que quien cometió la injusticia reconozca la verdad: se cometió una injusticia. (Esto es lo que afirmaré en relación con los casos políticos en los capítulos VI y VII). Que se le escuche y reconozca es un deseo razonable de la parte afectada, y pedir verdad y entendimiento no es lo mismo que pedir venganza. De hecho, suele ayudar en la transición. No obstante, con frecuencia la *extracción* de reconocimiento sufre una desagradable transformación en venganza e incluso humillación; es necesario evitar caer en esta tentación.

Ya que la ira es un problema muy grande en la vida contemporánea, una amplia bibliografía terapéutica dedicada al "perdón" se enfoca en la manera en que las personas se pueden liberar de la ira obsesiva y corrosiva.[61] Usualmente la etiqueta "perdón" no sugiere que se imagine una transacción entre dos personas. En su lugar, la otra persona suele estar completamente ausente y el terapeuta se esfuerza por hacer que la ira deje de dominar a la persona traicionada. Se trata de un lucha del yo por vencer los deseos, las fantasías y los proyectos de carácter negativo y retributivo (como los litigios, influir en los hijos y amigos, etcétera).

En este proceso una herramienta común supone cambiar el modo en que el paciente

piensa acerca del cónyuge que lo traicionó: con empatía y entendimiento, no como un monstruo, etc. En esa medida, el proceso tiene ciertos vínculos con el perdón según lo describe Grisworld, si bien de forma unilateral, pues la otra persona no aparece por ningún lado. Por consiguiente, se trata de un tipo de perdón incondicional y, como tal, no está libre de los peligros morales inherentes en dicha actitud: la superioridad moral y un enfoque excesivo en el pasado. Otro problema es que suele ser difícil determinar, a partir de estos textos terapéuticos, si en verdad la meta es el perdón o simplemente deshacerse de la ira mediante cualquier estratagema viable. Si la hipnosis funcionara, estos terapeutas la usarían, pues no suele importarles el valor moral del perdón en cuanto tal, sólo su utilidad instrumental.

Además, ¿acaso el énfasis puesto en el perdón es siquiera útil en un sentido instrumental? Por supuesto que los terapeutas dicen que sí, pero es claro que lo digan: es su trabajo. Debemos recordar que no se ha probado la utilidad relativa de la terapia de ira en comparación con otras estrategias para restaurar el yo, tales como el trabajo, la amistad, las compras o el ejercicio. La terapia invita a la persona traicionada a concentrar horas de energía mental y emocional en la persona que se fue, cuando, según he sugerido, lo que en realidad necesita hacer es aprender a seguir adelante: disfrutar estar sola, cultivar una gama de amistades y actividades. Puede fungir como una muleta que hace que se siga apoyando en su pasado en lugar de en ella misma. Incluso si la persona se ha ido, en realidad no es así porque cada día llega un nuevo drama que la relaciona. Se dirá que ningún nuevo proyecto funcionará a menos que la persona *trabaje* su ira. Pero trabajar el dolor es algo que simplemente ocurre conforme avanza la vida: nuevos vínculos remplazan a los viejos, el mundo deja de girar tanto en torno a la persona que partió. ¿Acaso la ira en verdad es diferente? Y de serlo, ¿por qué es así? Como ocurre con la aflicción, conforme la vida avanza, la importancia del daño cambia en verdad. Cuando observamos a una persona para la cual otra persona fallecida aún ocupa un lugar central en su vida cinco años después, sentimos que estamos frente a un caso de duelo patológico. Los nuevos principios remplazan a los viejos. También la ira debería moverse: conforme avanza la vida, lo que se dañó y el daño mismo adquieren mucha menos importancia. Típicamente la ira no permanece fija como un tumor. De hecho, la idea de que lo hace, que es necesario acceder a nuestra ira enterrada y expresarla, es uno de los cuentos más dañinos de la terapia.[62] En todo caso, es la insistencia terapéutica en acceder a la ira enterrada lo que la mantiene fija e inamovible, como una piedra. Después de todo, la verdadera cuestión es la pérdida y cómo dejarla atrás.

En pocas palabras, si los pensamientos iracundos y punitivos dominan a una persona, es necesario hacer algo al respecto y es necesario librar una lucha dentro del yo. ¿Es la búsqueda del “perdón” una expresión útil de esa lucha? Es como luchar con la pérdida de la fe pensando en Dios todo el tiempo. La terapia de la ira es una profesión lucrativa y

esos terapeutas convencen a las personas de que el perdón (del tipo interno) es valioso; pero quizá unas lecciones de canto o ir al gimnasio o, de modo más general, enfocarse en áreas de competencia y autoestima, así como hacer nuevos amigos (una tarea en la que no ayuda el enfoque persistente en la ira y la culpa), serían mejores maneras de deshacerse del peso muerto del pasado.

Obsérvese también que si bien estos terapeutas se sirven típicamente de una de las buenas sugerencias de Aristóteles, enfocarse en la empatía, están lejos de tomar en serio su otra sugerencia, la que habla de la levedad y el juego. De hecho, cuando se leen muchos de esos libros se tiene la fuerte impresión de que estas personas nunca se han reído. Al arrastrar al paciente a un proceso sombrío y con frecuencia lúgubre, desalientan la liviandad y pueden impedir cualquier respuesta creativa a la impotencia.

En resumen, las relaciones íntimas son arriesgadas debido a la exposición y a la falta de control que van relacionadas. Recibir una ofensa seria es una posibilidad constante, y la ira, por consiguiente, es una tentación constante y profundamente humana. Si la vulnerabilidad es una consecuencia necesaria de dar el valor adecuado al amor, entonces la aflicción suele ser correcta y valiosa. No obstante, esto no quiere decir que la ira lo sea también. Siguiendo mi análisis, podemos decir que efectivamente la ira suele estar bien fundada: aquello que dañó el acto injusto del otro es en verdad importante y la persona en verdad actuó de modo injusto. No obstante, en este punto, al igual que antes, el deseo de venganza que caracteriza a la ira es un tipo de pensamiento mágico que no tiene sentido, si uno sigue concentrándose en los bienes genuinos del amor y la confianza, mismos que la venganza no puede remplazar.

Se dirá que este modo de ver los rompimientos es fría e hiperracional, un rechazo del amor y de la vulnerabilidad. Niego esto. Mi opinión en esta esfera no es estoica. La aflicción y el duelo son legítimos y en verdad necesarios cuando se pierde algo que tiene demasiado valor. Incluso concedo que, en la medida en que lo que se dañó es valioso, la ira tiene buenos fundamentos. Sólo que da malos consejos. De hecho, creo que se trata de lo opuesto. Es Medea, la persona iracunda, quien intenta ser invulnerable al dedicarse a proyectos que buscan controlar a otros. Aquí la ira es una manera de sellar el yo y no de luto verdadero o aceptación de la vulnerabilidad.

Ira contra uno mismo

Finalmente debemos hablar de una relación que se cuenta entre las más íntimas de todas: nuestra relación con nosotros. De cierto modo, se trata en verdad de una relación de intimidad privilegiada: estamos con nosotros cada minuto de cada día, desde el nacimiento hasta la muerte, por lo que tenemos muchas evidencias que otros no tienen. También nos mostramos cosas que no solemos mostrar a otros y parece que tenemos capacidades para cambiarnos, las cuales no tenemos para cambiar el carácter o el comportamiento de otros.

No obstante, en buena medida la asimetría es ilusoria. Puede ser que, en cierto sentido, estemos "con nosotros" todo el tiempo, pero cambiamos, olvidamos, evolucionamos, por lo que hoy las acciones de nuestro yo joven pueden parecernos mucho más extrañas que las de un amigo. También nos engañamos mucho; incluso cuando no lo hacemos podemos desconocer muchos de nuestros motivos y patrones, y somos intérpretes sumamente parciales. Ésta es una de las razones por las que Aristóteles afirmaba que los amigos nos ofrecen un conocimiento de nosotros mismos que no podemos obtener por nuestra cuenta.[63] Por último, simplemente no percibimos muchas cosas de nosotros que otros sí. Ni siquiera tenemos un conocimiento superior de nuestros cuerpos. Efectivamente vemos y sentimos cosas que otros no, pero otros nos ven de modo más completo, por lo que tienen muchas evidencias con las que nosotros no contamos.

Aun así, la diferencia entre yo y otros, si bien en muchos aspectos es ilusoria, tiene importancia ética. Tenemos derecho a tomar decisiones para nosotros (o incluso para nuestro yo futuro) que no tendríamos derecho de tomar por otros, excepto en circunstancias especiales. El autocontrol se puede llevar demasiado lejos o volverse destructivo, pero en general es algo bueno, mientras que el control sobre otros no suele serlo. De modo similar, ser duros con nosotros o tener estándares muy rigurosos o plantearse un horario rígido puede estar bien si funciona para una persona particular, mientras que ser igualmente severos con los demás, aun con nuestros hijos, no suele ser tan bueno. Incluso de modos reducidos existe asimetría moral. Es probable que una persona que trabaja mucho, con el fin de relajarse, deba decirse: "Ahora tienes permiso de ir a leer una novela de detectives". Ésta sería una manera muy molesta de hablarle a un amigo o a un hijo; incluso, creo, a un niño muy pequeño.

Lo primero que puede decirse en torno a la ira contra uno mismo es que la ira de transición es común aquí, además de una fuerza muy importante para la mejora moral. Al notar algún acto que está por debajo de nuestros estándares (ya sean morales o no), se

piensa "¡Qué indignación! Mejor me aseguro de no volver a hacerlo". Ya que se considera que el acto es indignante ante el trasfondo de aspiraciones y metas actuales, la ira básicamente ve hacia el futuro (si es que siquiera hay ira) y es constructiva. Antes que infligirse dolor como si eso equilibrara de algún modo el daño que cometió nuestro acto (ya sea a otros o simplemente a ideales preciados), simplemente se decide, viendo hacia el futuro, estar atento y comportarse mejor.

Sin embargo, una buena cantidad de la ira dirigida hacia uno mismo está acompañada de dolor autoinfligido, que es un tipo de venganza; asimismo suele creerse que el dolor es una parte importante de la vida moral. Este tipo de ira hacia uno mismo suele llamarse culpa y ésta, ciertamente, contiene una buena cantidad de ira dirigida hacia uno mismo. La culpa es una emoción negativa que se dirige a uno mismo con base en uno o varios actos injustos que uno cree haber ocasionado o que al menos se deseó ocasionar.[64] Debe distinguirse de la vergüenza, una reacción negativa hacia uno mismo que tiene una característica o cualidad como foco. Podemos observar que la culpa es paralela a la ira: ambas se enfocan en los actos.

Que el foco se encuentre en los actos y no en el yo resulta afortunado, pues separar el acto de quien lo comete es un aspecto constructivo del cambio moral (y no moral). Otro aspecto prometedor de la culpa es que, al enfocarse en un acto, suele centrarse en el daño ocasionado a nuestras relaciones con otros, un aspecto importante y (a diferencia de características más o menos permanentes) remediable de nuestra conducta.[65] El problema surge, como suele suceder, cuando nos concentramos en el deseo de venganza.

Mi análisis previo sugiere la siguiente reflexión acerca de la ira dirigida hacia el yo: *1)* la ira genuina dirigida hacia el yo, incluso si está bien fundada a causa del carácter verdaderamente injusto de la acción, siempre incluye un deseo de hacer sufrir al infractor; *2)* este deseo de retribución no tiene sentido en cuanto tal, *si* el foco se encuentra en el acto cuya injusticia es seria y del que se supone es una "venganza": nuestro sufrimiento no deshace el daño causado ni lo "equilibra"; *3)* no obstante, si se cree que el verdadero problema se relaciona con el estatus relativo, entonces el deseo de venganza tiene todo el sentido: si se rebaja a una persona, la posición relativa de la otra efectivamente se eleva, aunque este enfoque estrecho en el estatus resulta problemático; *4)* por consiguiente, una persona racional seguirá enfocándose en el daño que se ha cometido o buscado cometer, pero evitará el pensamiento fútil de la venganza y buscará hacer algo útil o bueno en el futuro para mejorar la situación: de ahí la transición.

¿Acaso este análisis tiene sentido en el contexto de las relaciones con uno mismo? Los puntos *1), 2)* y *4)* parecerían tener todo el sentido. Es el tercero el que en primera instancia parece misterioso. ¿Cuál es el juego de suma cero cuando sólo hay una persona que forma parte de él? Bien, ahora es necesario señalar otra simetría entre las relaciones del yo con el yo y del yo con otros: ambas se relacionan con múltiples entidades. No es

necesario concordar con alguna teoría particular del yo dividido, como el alma dividida de Platón o la tríada superyó / yo / ello de Freud, para sentir que en los casos de acusación de uno mismo se ven contenidos diferentes aspectos de la personalidad. Continuamente el yo que ordena o juzga menosprecia al yo infantil que busca el placer; en ocasiones el yo creativo busca menospreciar al yo moralizante y rígido; otras veces es sólo una lucha entre el yo presente y sumamente enfocado y un yo previo permisivo o distraído. En cualquier caso, no es para nada difícil, después de todo, que el tercer punto tenga sentido en términos de un debate interno: Te comiste ese segundo *bagel,* ahora hay que ponerte en tu lugar.

De esta manera, la comparación tiene todo el sentido. Lo que debemos preguntarnos es si la teoría que hemos desarrollado hasta el momento es correcta para este caso inusual. ¿Es la ira un desvío de pensamientos útiles dirigidos hacia el futuro? Asimismo, ¿es el perdón en su mayoría una maniobra de distracción?

He aquí lo que solía pensar.[66] La culpa dirigida hacia nuestras acciones y deseos agresivos o dañinos de otra forma es una fuerza creativa importante en la vida moral, porque conduce a una actividad reparadora. Con base en las explicaciones psicoanalíticas de Klein y Fairbairn, argumenté que nuestro interés en la moral que considera a los otros y, en general, una buena parte de las empresas creativas humanas surge de una necesidad de hacer desagravios por los deseos agresivos y los actos cometidos o deseados hacia aquellos a quienes importamos. Por consiguiente, la culpa, si bien puede ser excesiva o incluso inapropiada (como cuando los soldados sienten culpa por el hecho mismo de haber sobrevivido a sus camaradas),[67] después de todo es un fuerza sumamente positiva.

Además, la culpa desempeña un papel crucial en el desarrollo moral. Desde temprano los niños pequeños están llenos de deseos —y en ocasiones de actos— agresivos hacia cualquier cosa o persona que bloquee su búsqueda de fines propios. Envueltos en el narcisismo infantil, son incapaces de conceder a las necesidades de otros cualquier peso moral independiente. No obstante, ya que han desarrollado un tipo de amor por sus cuidadores, llega un momento en su desarrollo en que son capaces de ver su agresión como un problema. Repentinamente se dan cuenta de que los seres mismos cuya destrucción desean son los que los cuidan y confortan. Este descubrimiento genera una crisis profunda en la personalidad, misma que puede conducir a un bloqueo absoluto, excepto que, en ese momento, la moral llega al rescate. Lo que Fairbairn llama *defensa moral* es la idea de que mediante la adopción de reglas que protegen los derechos de otros, los niños pueden expiar su agresión. Al obedecer estas normas, se vuelven capaces de perdonarse. A esto añade Melanie Klein la idea de que la ansiedad persistente en torno a la culpa hace que las personas intenten beneficiar a la humanidad a lo largo de su vida: la culpa conduce a la creatividad cultural.[68] Ésta era mi antigua opinión.

Herbert Morris desarrolla una imagen relacionada de un modo poderoso y matizado.[69] La culpa conduce a infligir dolor en uno mismo con la idea de que este dolor es merecido. El dolor, ciertamente, es una parte constitutiva de la emoción. Este dolor expresa "hostilidad hacia uno mismo", pero el sufrimiento es intrínseco de la idea de un mundo en que todos debemos aprender las reglas morales con el fin de vivir juntos como comunidad. El infractor se aísla de la comunidad al violar estas reglas. Afortunadamente, la infracción ocurre en un mundo en que existe un camino bien entendido al restablecimiento del tejido de la comunidad: "pedir y recibir perdón, hacer sacrificios, desagravio y castigo […] tienen la importancia de un rito de reingreso a la unión".[70]

He aquí lo que pensaba mi maestro Bernard Williams (debo reconstruirlo de modo más o menos conjetural, porque su antipatía hacia lo que llamaba "el sistema de la moral" se expresa en muchos contextos, pero nunca se desarrolla de modo tan completo como a uno le gustaría): la idea kantiana de la moral como un sistema de prohibiciones (al que mantiene en su lugar la culpa) confina y resulta represor. Reprime las aspiraciones creativas y la búsqueda de ideales personales; es incompatible con la generosidad y la espontaneidad del amor. Williams admitía que las normas morales desempeñan un papel legítimo en la esfera política, pero cuestionaba la aserción de ubicuidad y supremacía en la vida ética.[71]

En ocasiones uno sólo se vuelve capaz de reconocer toda la verdad en las ideas de un maestro hasta que ha muerto; en este caso de modo lamentable y prematuro.[72] Ahora creo que las opiniones fuertemente kantianas de algunos psicoanalistas me influyeron en extremo y que lo que afirmé en torno a la culpa es sumamente problemático. No necesitamos infligirnos dolor para corregirnos y ayudar a los otros. Tampoco necesitamos temer a los tormentos que nuestra conciencia infligirá como un motivo para seguir nuestros ideales. Un amor positivo de los otros, combinado con la compasión ante sus predicamentos, parecería ser motivo suficiente para la conducta moral, y mucho menos problemático. Ciertamente, si sólo se puede buscar la moral mediante la laceración de uno mismo, nuestra devoción a ella sin duda tiene un carácter muy incompleto. Es como la distinción de Aristóteles entre autocontrol y virtud: si te descubres librando una batalla en tu interior para evitar cometer actos como el robo o el asesinato, algo malo ocurrió en algún punto. En efecto, todos cometemos errores contra los otros: pero el amor que se siente por ellos y el deseo de hacerlo mejor parecen más productivos que la culpa, que se refiere a uno mismo y no a ellos.

Al igual que la ira, la culpa puede estar continuamente bien fundada. No obstante, al igual que la ira, suele estar acompañada del pensamiento: "Se compondrán las cosas si inflijo sufrimiento (en mí)"; ese pensamiento resulta altamente irracional y poco productivo. De igual modo que con la ira dirigida hacia los otros, el dolor no resolverá el problema real si el foco sigue estando en el problema real. El sufrimiento del yo sólo

parecería hacer algo si el foco cambia a una preocupación por el estatus, en este caso un deseo por la humillación de uno mismo para contrarrestar el engrandecimiento putativo de uno. Sin embargo, ése es el enfoque equivocado, pues resulta narcisista y no tiene nada que ver con los otros. Si uno mantiene el foco correcto en el otro, se puede sentir culpa y desear el sufrimiento propio, pero pronto se reconocerá el carácter fútil de ese proyecto y se pasará a la transición. En este caso, la transición toma la forma altamente razonable de redoblar nuestras intenciones hacia los derechos y las necesidades de los otros y descubrir qué acciones mejorarán sus vidas.

¿Acaso la culpa promueve la creatividad? Ésta es una de esas aserciones empíricas imposibles de comprobar, que parece verdadera tan sólo porque no se puede probar y porque resuena con buena parte de lo que la cultura judeocristiana nos ha enseñado. Resulta interesante observar que los griegos, que no reconocían la culpa como una emoción de la que valiera la pena hablar, pensaban que una amplia gama de motivos promovía la creatividad, entre ellos el amor a la virtud por sí misma y, también, el deseo de alcanzar una inmortalidad sustituta. Estos motivos positivos parecerían suficientes para generar esfuerzos que tomen en consideración a los otros y sean creativos. Asimismo, resultan más apropiados que la ira, que tiene un aspecto desagradablemente sofocante y narcisista. Si pensamos en el amor, ya sea entre padres e hijos o entre cónyuges, parecería que Williams iba por el camino correcto: la culpa es un mal motivo y el amor positivo y la compasión son motivos correctos. La culpa bien puede bloquear o inhibir estos otros motivos.

Con los niños pequeños el caso a favor de un papel positivo para la culpa parecería más fuerte. Considérese el juicio de Nietzsche según el cual la culpa era productiva con el fin de "criar un animal al que le *sea lícito hacer promesas*"[73] (mismo que se discutió en el capítulo III). La idea es que los niños son como animales negligentes, y sólo infligir dolor puede hacer que noten la moral y la tomen en serio. Que el dolor sea la mejor manera de entrenar caballos y perros sin duda se puede cuestionar, ¡y debería! Desde hace mucho se ha establecido que incluso en el caso de un animal "salvaje" como el elefante los refuerzos positivos resultan mucho más efectivos que el dolor.[74] También los científicos que estudian a los animales marinos han descubierto que el refuerzo positivo basta para enseñar: tuvieron que usar esta estrategia, pues las ballenas y los delfines simplemente pueden alejarse si no les gusta lo que tienen a la vista. En estos momentos, este aprecio de lo positivo se ha extendido a otras especies. Por consiguiente, nuestras ideas anticuadas del entrenamiento de animales están evolucionando rápidamente.[75] En lo que concierne a los humanos, ahora sabemos mucho más que Nietzsche en torno a la psicología infantil, y sabemos que los niños son capaces de sentir empatía y altruismo innato, que se oponen al narcisismo, si bien de manera primitiva. Quizá no necesitemos la imagen de Fairbairn en torno a una crisis abrupta en el yo para

explicar cómo los niños egoístas se vuelven capaces de tener principios. Sin embargo, eso también significa que no es necesario depender de infundir culpa como una fuerza en el desarrollo moral. Un enfoque positivo en los derechos y las necesidades de los otros, y en desarrollar compasión ante sus problemas, parecería ser a la vez posible y mejor, porque trata más sobre los otros y menos sobre nuestro drama interior. A lo sumo, deberíamos conceder un papel parcial a la imagen de Morris: el dolor que provoca el aislamiento de otros (como cuando se envía a los niños a su cuarto a pensar en lo que hicieron) puede provocar una autocrítica útil y un deseo de actuar en un modo que sea digno de las relaciones humanas que aprecia.

Williams pensaba (nuevamente, en cierta medida estoy poniendo palabras en su boca) que la idea cristiana del pecado original se encontraba en la raíz de la manera en que vemos la culpa y el castigo, y que su enfoque era similar al de la escuela de crianza de Murdstone: era inherentemente represiva y autodespreciativa, impulsaba el sadismo en los padres y el masoquismo en los hijos, quienes sin duda, una vez que crecieran, se convertirían a su vez en sádicos. Si bien aún quiero distinguir la historia psicoanalítica de Klein y Fairbairn de la versión (más bien extrema e incompleta) de deontología de Williams, ahora veo un parentesco entre ambas que antes no veía, y preferiría depender del amor como hace mi favorito de entre los psicoanalistas, Donald Winnicott.

¿Qué hay de perdonarse a uno mismo? Bien, si a uno lo domina la culpa y, por consiguiente, los sentimientos iracundos hacia uno mismo, entonces sin duda la práctica del perdón propio es mejor que eso. No obstante, la vigilancia que exige este proceso, con su obsesivo foco hacia el interior, parecería ser sofocante a su modo y, sin duda, obstruye las preocupaciones y las actividades con miras al futuro. Antes que descubrir cómo librarse de los sentimiento destructivos de culpa, ya sea de modo condicional o incondicional, sería mejor ver el mundo de manera distinta, para que estos sentimientos no nos destruyan. Incluso si uno se encuentra ya en ese estado indeseable, sería mejor salir de él mediante un enfoque mental en los demás y la participación en proyectos dirigidos hacia el otro.

En este punto sería natural plantear la objeción de que nuestro problema principal, en el mundo actual, no es demasiada ira dirigida hacia uno mismo, sino demasiado poca. La vida pública está llena de personas que tienen una capacidad reflexiva o autocrítica reducida, y que se tienen en gran estima. Estoy de acuerdo con la declaración del problema, pero no con el diagnóstico. El problema no es que haya muy poca culpa, sino que hay muy poca compasión y muy poco amor de la justicia. Hasta donde sabemos, algunos de los comportamientos furtivos en que participan los servidores públicos en todos lados incluso podrían ser resultado de la ira. En cualquier caso, enojarse más con ellos mismos no sería la solución al problema. En el mejor de los casos, sería una señal de que el problema existe y posiblemente también una motivación para solucionarlo. Sin

embargo, también podría impedir el enfoque exterior orientado hacia el futuro que los problemas de la vida pública requieren. La culpa es un motivo huidizo, porque sólo se vincula de modo inseguro y contingente con la meta real, que es el bienestar de los otros.

No obstante, ¿qué hay del valor disuasivo de la culpa? Sin duda al menos unas cuantas personas evitan cometer injusticias sólo porque saben que arruinará su relación con ellas mismas, las mantendrá despiertas por la noche y dañará su disfrute diario. Bien, si así es como una persona es y no puede ser de otra manera, no hay más que decir, y es mejor que dicha persona evite su ira. No obstante, resulta triste que una persona evite cometer injusticias por razones tan puramente negativas y centradas en sí. Una cosa es evitar tomar café en la tarde porque se sabe que no te dejará dormir en la noche; pero si lo que se evita es un acto de contenido moral serio, se esperaría que el motivo para evitarlo se relacionara con las metas positivas de la moral. Como ocurre con la confianza en las relaciones íntimas con otros, también con la autoconfianza: una relación de confianza que depende del miedo a la ira no es una relación saludable. Si es posible cultivar motivos más positivos para comportarse bien, sin duda habría que hacerlo, pasar a la transición tan pronto como sea posible.

Algunos de estos motivos pueden incluir un tipo de dolor, el de no haber sido la persona a la que se aspira o haber hecho algo que no corresponde a nuestros estándares. Creo que ese tipo de dolor se puede sentir como una especie de aflicción, una parte de uno que se ha perdido. Como la aflicción, se enfoca hacia el exterior en busca del remplazo: duplico mis esfuerzos para hacer lo bueno, para ser el tipo de persona a la que en verdad aspiro. Ese tipo de dolor (que podemos llamar desilusión o pérdida moral y que suele acompañar a la ira de transición) bien puede motivar la buena conducta (y la conciencia de él puede ser disuasoria). No obstante eso difiere del castigo autoinfligido de la culpa.

De modo más general: si bien atormentarse tiene menos objeciones morales que atormentar a otros, tampoco es extremadamente deseable y parecería preferible una actitud más generosa y constructiva hacia nuestras imperfecciones. Sobre todo debería importarnos el bienestar de los otros porque son ellos, no porque se trate de mí y mi conciencia culpable.

Hay una complejidad más que es necesario abordar; como el resto de esta sección, requiere que reformule algunas de mis opiniones previas. En ocasiones alguien hace algo verdaderamente malo debido a la presión de las circunstancias. En lo que quiero enfocarme es en el caso bien conocido del dilema moral: las circunstancias son tales que, sea lo que fuere que uno haga, se hará algo verdaderamente malo. Existen dilemas de muchos tipos y he escrito al respecto durante mucho tiempo.[76] Al igual que Bernard Williams, he argumentado que no es correcto asimilar estos conflictos a los de creencia, pues, según he afirmado, si chocan dos obligaciones, cuando menos una de ellas puede

ser correcta.[77] También he argumentado, al estilo de Williams,[78] que el análisis costo beneficio de tipo utilitario no describe correctamente estas situaciones, pues sólo plantea la pregunta "¿Qué debo elegir?" y no plantea otra pregunta muy importante: "¿Acaso alguna de las opciones disponibles está libre de alguna injusticia seria?" Según he argumentado, en las situaciones en que la respuesta a la segunda pregunta es *no,* incluso si el agente se ve en esa terrible situación por razones ajenas a él y tomó la mejor decisión posible considerando las circunstancias, debe sentir emociones de algo "como remordimiento", vinculado con el hecho de que, incluso bajo restricciones de las que no tiene la culpa, hizo un acto moralmente repugnante.[79]

¿Por qué la insistencia en la emoción negativa hace una diferencia? En una obra previa ofrecí tres razones. Primera, el dolor de la emoción negativa refuerza los compromisos morales que son valiosos y, también, la unidad y continuidad del carácter de una persona, lo que muestra que no es un camaleón que cambia dependiendo de la situación (¡Aristóteles ya había usado a ese animal como imagen de inconsistencia ética!). Segunda, la emoción negativa puede dar pie a emociones reparadoras (la corriente relacionada con Klein que se mencionó previamente), como desagravios por algunos de los actos negativos que se cometieron en una guerra.[80] La tercera, que con el tiempo ha aumentado su importancia para mí, es un punto que Hegel señala bien al prestar atención en que el "choque [especial] de correcto con correcto" que presenta una situación puede ayudarnos a pensar en torno al futuro, con lo que se busca crear un futuro en que las personas bien intencionadas no se enfrenten a dichos choques.

Aún creo que, de cualquier modo, marcar la diferencia entre elecciones trágicas y otras situaciones electivas es extremadamente importante, y en que la explicación de esa importancia con miras al futuro de Hegel es algo poderoso. Pienso que también se pueden respaldar las otras dos razones para hacer esa distinción. Sin embargo, ahora debemos preguntarnos cuál es la emoción adecuada. Por un lado, resulta claro que la aflicción y el arrepentimiento no bastan: pues no diferencian entre simple mala suerte y este caso de acción horrible, si bien incorporada. Por otro lado, no veo razón alguna por la que sea necesaria la culpa, si la entendemos en el sentido en que se ha entendido en esta sección, como un tipo de ira que busca el autocastigo. *Remordimiento* es un término muy poco claro, por lo que no podemos utilizarlo sin ahondar en su definición. Lo que podría funcionar mejor es el término de Williams *arrepentimiento del agente,* un tipo especial de remordimiento que tiene por foco un acto injusto propio. Podríamos combinarlo con un tipo especial de horror moral que una persona buena siente cuando se enfrenta con la necesidad de violar una norma moral preciada, y quizá con un sentido profundo de pérdida moral: la pérdida de la consistencia y la integridad total como una persona moralmente buena. Nada de lo anterior requiere autocastigo o ira dirigida contra sí. Al menos así me lo parece.[81]

Más adelante, en el contexto político, insistiré en la necesidad de dos cosas: la verdad y la reconciliación, a saber, el reconocimiento de lo que se ha hecho y posteriormente dejarlo atrás en pos de un mejor futuro. Eso es lo que necesitamos también aquí: un reconocimiento sincero de que esto no fue sólo un huracán o un incendio, sino un hecho que cometí intencionalmente, si bien en las peores circunstancias y bajo coerción, y después una estrategia para dejar atrás el horror, algo de lo que Hegel nos proporciona una idea útil.

Las Euménides liberaron a las familias de la carga eterna de vengar crímenes ocurridos hace mucho tiempo: a partir de ese momento ese peso se asignó a los tribunales de ley. La idea de Esquilo sigue siendo importante. De acuerdo con mi explicación, las relaciones íntimas tienen una importancia intrínseca, por lo que la ley no puede apoderarse por completo de la aflicción y la pérdida adecuadas que surgen cuando una injusticia seria ocurre en una relación de este tipo. Sin embargo, puede apoderarse de la carga de fijar la responsabilidad por los actos injustos que ocurrieron. Una buena proporción de los crímenes serios (violación, asesinato, abuso o abandono infantil, asalto, robo y muchos más) ocurren en las relaciones íntimas, y cuando suceden, la ley debe tomar partido. Si lo que quiere decir Esquilo es que la ley trata por completo con las emociones legítimas de la persona afectada, sin dejar residuos, entonces se equivoca. A diferencia de las personas irracionales y groseras de la esfera media, aquéllos a quienes amamos o hemos amado siguen teniendo, de modo adecuado, un profundo interés para nosotros. No obstante, incluir la ley debería disminuir indudablemente la tentación de prolongar la ira y ayudar a los agentes a llegar a la transición.

En el pasado la ley ha evitado este trabajo con frecuencia gracias a la idea perniciosa de una *esfera privada* en la que no tiene cabida legítima. Las leyes contra crímenes en la familia aún se ejecutan muy poco. Cuando la ley no cumple con su cometido, las personas que han sido afectadas en la esfera íntima deben protestar y hacer que la ley realice su trabajo. Liz Murray se equivoca cuando sugiere que las personas deberían reaccionar a las injusticias parentales simplemente con voluntad y esfuerzo, en vez de exigir también responsabilidad legal.

No obstante, esta tarea importante de la ley no significa que ésta deba ser un vehículo para la ira de la víctima o para tratar con los perpetradores con un espíritu de retribución. La imputabilidad expresa el compromiso de la sociedad con principios importantes, no necesita el pensamiento mágico de la venganza. En el capítulo VI se analizan mejores opciones. Además, en el mundo previo al derecho, una buena parte de la ira de la víctima no se relacionaba en realidad con los daños dentro de relaciones íntimas en curso, sino con la carga de retribución hereditaria que involucraba con frecuencia a personas que la generación actual nunca había conocido y con quienes no tenía ningún lazo significativo más allá del de la retribución misma. Este tipo de pensamiento de venganza fútil puede y debe eliminarse por completo. Lo que Atreo hizo hace varias generaciones no debería importar en lo más mínimo a Orestes: no es el tipo de vínculo emocional profundo que justifica amor y aflicción. En dichos casos, el hecho de que la familia esté relacionada no

hace que la ofensa forme parte de una relación íntima: bien puede ser, y lo es, parte de la esfera media en la que la ley asume por completo la carga emocional de la injusticia.

Somos vulnerables de maneras importantes porque amamos a otros y confiamos en ellos. La vulnerabilidad suele ocasionar aflicción, y también una gran ira. En ocasiones esta última está bien fundada, pero, a diferencia de la aflicción, nunca está del todo justificada: puede contener un enfoque excesivo en el estatus o materializar una fantasía de venganza que carece de sentido. En ambos casos, al reconocer honestamente las acciones negativas que ocurrieron, las personas deberían enfocarse en el bienestar de los otros y en la creación de un futuro. La ira no ayuda en esta tarea. En ocasiones el perdón puede ayudarnos si la persona libra una lucha interna difícil contra la ira; sin embargo, es probable que los profesionales (religiosos y clínicos) hayan exagerado las aseveraciones a su favor, pues su oficio es ayudar a las personas a librar estas luchas, por lo que deben representarla como algo necesario y valioso. La manera en que la ira desaparece en la transición parecería mucho más prometedora: uno deja de pensar en los estados interiores propios y comienza a pensar en la manera de hacer algo útil, quizá incluso generoso, para los demás.

[1] Séneca, *Medea,* vv. 13-18 [*Medea,* trad. Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1964, p. 40].

[2] *Ibid.,* v. 1020 [*Medea, op. cit.,* p. 122].

[3] *Ibid.,* v. 910 [*Medea, op. cit.,* p. 114].

[4] *Ibid.,* vv. 984-986 [*Medea, op. cit.,* pp. 119-120]. Todas las traducciones son mías. Discuto esta obra a detalle en Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics,* Princeton University Press, Princeton, 1994, cap. 12 [*La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenista,* trad. Miguel Candel, Paidós, Barcelona, 2003].

[5] Nuevamente podemos señalar que los griegos y los romanos no solían compartir esta opinión. De hecho eran propensos a pensar que, incluso si alguien creía que la ira podía resultar atractiva en el mundo exterior, pronto reconocería que resulta destructiva en la familia. Véase William V. Harriss, *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity,* Harvard University Press, Cambridge, 2001, p. 29, cuando discute las *Disputaciones tusculanas* de Cicerón (4.54) [*Disputaciones tusculanas,* trad. Alberto Medina González, Gredos, Madrid, 2005, p. 363]. Cicerón se dirige a los peripatéticos, quienes defienden una ira moderada (en vez de, según prefiere Cicerón, su eliminación absoluta): "¿Y esa cólera combativa, cuando él ha regresado a su casa, cómo se comporta con la esposa, con los hijos y con las personas de la casa? ¿También es útil en ese caso?"

[6] Véase Pamela Hieronymi, "Articulating an Uncompromising Forgiveness", *Philosophy and Phenomenological Research,* vol. 62, 2001, pp. 539-555.

[7] El caso de la ira entre hermanos resulta fascinante, pero mi explicación puede extrapolarse fácilmente para que la abarque. La ira hacia los extraños que dañan a un ser querido se discutirá en el siguiente capítulo.

[8] Véase Nancy Sherman, *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue,* Clarendon Press, Oxford, 1989, cap. 4 y pp. 118-156.

[9] Baier murió en Nueva Zelanda en noviembre de 2012 a los 83 años. Además de sus muchos otros logros, fue la primera mujer en casi 100 años que fue presidente de la división oriental de la American Philosophical Association (en 1990; su única predecesora fue Mary Whiton Calkins en 1918). Además fue la primera mujer en impartir el curso Carus en la misma asociación.

[10] Véase Annette Baier, *Moral Prejudices,* Harvard University Press, Cambridge, 1995: "Trust and Anti-Trust" y otros ensayos. Para otras dos buenas explicaciones filosóficas, véase Katherine Hawley, *Trust. A Very Short Introduction,* Clarendon Press, Oxford, 2012, y Onora O'Neill, *A Question of Trust. The bbc Reith Lectures 2002,* Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

[11] Por consiguiente, estoy parcialmente de acuerdo con Russell Hardin (*Trust,* Polity Press, Cambridge, 2006). Hardin afirma que la confianza es *cognitiva,* lo que significa que incluye creencias. Tomando en cuenta que no le dice a sus lectores si cree que las emociones son en parte cognitivas, no es posible decir si estaría de acuerdo con mi aseveración de que la confianza tiene que ver con el tipo de valoración cognitiva que con frecuencia desempeña un papel constitutivo en una emoción. Más adelante afirma que, ya que la confianza es cognitiva, no es posible decidir confiar, con lo que ignora una gran discusión filosófica en torno a si es posible decidir creer en algo y simplemente evita considerar el tipo de disposición a la vulnerabilidad, que es, en parte, una elección de vida.

[12] Véase Harriet Lerner, *The Dance of Anger. A Woman's Guide to Changing the Patterns of Intimate Relationships,* Harper and Row, Nueva York, 1985, que se elaborará a continuación.

[13] Joseph Butler, *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel,* Hilliard and Brown, Cambridge, 1827, sermón 9.

[14] Bernard Williams, "Persons, Character, and Morality", en *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980,* Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 1-19 ["Personas, carácter y moralidad", en *La fortuna moral. Ensayos filosóficos, 1973-1980,* trad. Susana Marín, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993, pp. 13-35]. En su contexto original esta frase se refiere al razonamiento moral de un hombre que salva a su esposa en una situación de botes salvavidas, no porque la idea de que es su esposa, sino porque "en situaciones de este tipo por lo menos está bien (es moralmente permisible) salvar a la esposa" (*ibid.,* p. 18 ["Personas, carácter…", en *op. cit.,* p. 33]). Por consiguiente, mi uso de la frase es muy diferente y no exige que se repudie la imparcialidad moral. Su vínculo con Williams está en que, tanto él como yo, nos oponemos a un espíritu de disciplina moral y escrutinio moral estricto que se asocia con Immanuel Kant y con una rama de la ética judeocristiana.

[15] Véase Annette Baier, "Trust and Anti-Trust", en *Moral Prejudices, op. cit.*

[16] Charles Dickens, *David Copperfield,* Penguin Books, Londres, 2004, cap. 4 [*David Copperfield,* trad. Rosa Cabrera, Juventud, Barcelona, 1970, p. 39]. Obsérvese también la terrible idea de los animales que revela esta comparación.

[17] George Orwell, "Such were the Joys", *Partisan Review,* 1952 ["Ay, qué alegrías aquellas", en *El león y el unicornio y otros ensayos,* trad. Miguel Martínez-Lage, Fondo de Cultura Económica-Turner, México, 2009].

[18] Anthony Trollope, *Doctor Throne,* Oxford University Press, Oxford, 2014, cap. 3; véase el análisis de esto en "The Stain of Illegitimacy", en Martha C. Nussbaum y Alison LaCroix (eds)., *Subversion and Sympathy. Gender, Law and the British Novel,* Oxford University Press, Nueva York, 2013.

[19] Los acompañantes del doctor Thorne en su herejía, en las novelas británicas del siglo XIX, son, algo que resulta significativo, usualmente mujeres (Peggotty, Betsey Trotwood) o verdaderos marginados sociales (el señor Dick).

[20] Esta afirmación busca incluir a los hijos de padres divorciados que dividen su tiempo entre ellos.

[21] O de otros cuidadores, por supuesto. Este capítulo se enfoca en la familia nuclear, pero el análisis funciona para cualquier grupo íntimo que se concentre en el bienestar del niño.

[22] Véase, nuevamente, Annette Baier, *Moral Prejudices, op. cit.*

[23] *Ibid.*

[24] Véase Platón, *Banquete,* en que son sólo las personas de calidad muy baja y sin imaginación quienes intentan hacerse inmortales teniendo hijos, en vez de, por decir algo, escribiendo libros o participando en la política.

[25] Philip Roth, *American Pastoral,* Houghton Mifflin, Boston, 1997, p. 250 [*Pastoral americana,* trad. Jordi Fibla, Random House Mondadori, Barcelona, 2005, p. 310].

[26] *Ibid.,* p. 249 [*Pastoral…, op. cit.,* p. 309].

[27] *Ibid.,* p. 256 [*Pastoral…, op. cit.,* p. 317].

[28] *Ibid.,* p. 265 [*Pastoral…, op. cit.,* p. 327].

[29] *Ibid.,* p. 272 [*Pastoral…, op. cit.,* p. 335].

[30] *Ibid.,* p. 279 [*Pastoral…, op. cit.,* pp. 343-344].

[31] *Ibid.,* pp. 71-72 [*Pastoral…, op. cit.,* pp. 96-97].

[32] *Ibid.,* p. 72 [*Pastoral…, op. cit.,* p. 97]. No resulta sorprendente que los dos hermanos no sólo sean individuos opuestos, sino tipos opuestos de judíos estadunidenses. El nombre del *Sueco* lo dice todo: atlético, alto, reservado, es el judío que se ha asimilado de modo exitoso a la cultura WASP (después de todo incluso se casa con

una ex miss Nueva Jersey, aunque sea católica y no protestante), mientras que Jerry es más cercano a las normas judías urbanas que Roth retrata de modo obsesivo.

[33] Existe un fallo en esta interpretación del *Sueco* Levov. Según inventa el pasado Zuckerman, en una ocasión, cuando su hija prepuberta le pide que la bese en los labios, él obedece, de modo breve pero apasionado. Sería posible interpretar los problemas posteriores de Merry como algo que se le puede imputar a él; aunque antes de esta ocasión ya tartamudea, ya siente odio por su madre y ya hay indicios del trastorno obsesivo compulsivo que formarán su trayectoria posterior. En realidad considero que el beso es un error literario por parte de Roth —o al menos de Zuckerman—, pues el personaje que se retrata a lo largo de la novela no habría hecho eso, sin importar qué tan edípicas sean esas relaciones. Zuckerman, que no tiene hijos y está obsesionado con el sexo, reconstruyó la historia a su modo. Sin embargo, como dice él mismo, "de lo que se trata en la vida no es de entender bien al prójimo. Vivir consiste en malentenderlo, malentenderlo una vez y otra y muchas más, y entonces, tras una cuidadosa reflexión, malentenderlo de nuevo" (*ibid.,* p. 35 [*Pastoral…, op. cit.,* pp. 53-54]).

[34] Harriet Lerner, *The Dance of Anger…, op. cit.,* pp. 69-70.

[35] *Ibid.,* p. 76.

[36] *Ibid.,* p. 77.

[37] *Ibid.,* p. 79.

[38] Véase también Carol Tavris, *Anger. The Misunderstood Emotion,* Simon and Schuster, Nueva York, 1982, quien pone énfasis en este punto a lo largo de todo el texto.

[39] Omito aquí las cosas violentas y terribles que los hijos rara vez hacen a sus padres, en torno a esto: Rachel Condry y Caroline Miles, "Adolescent to Parent Violence. Framing and Mapping a Hidden Problem", *Criminology and Criminal Justice,* vol. 14, núm. 3, julio de 2014, pp. 257-275, y Rachel Condry, *Families Shamed. The Consequences of Crime for Relatives of Serious Offenders,* Routledge, Londres-Nueva York, 2007.

[40] Liz Murray, *Breaking Night. A Memoir of Forgiveness, Survival, and my Journey from Homeless to Harvard,* Hyperion, Nueva York, 2010, cap. 1.

[41] *Ibid.,* p. 309.

[42] *Id.*

[43] *Ibid.,* pp. 294-295.

[44] De regreso al problema planteado en el capítulo II, este caso de aflicción parecería llevar a un deseo por cambiar el pasado y tener por lo menos un elemento de pensamiento mágico, algo que ella deja ir.

[45] Para un ejemplo estoico típico y contrario, en el que el rechazo de la ira forma parte de un programa global de desapego, véase Juvenal, x.357-362, discutido en William V. Harriss, *Restraining Rage…, op. cit.,* p. 226 y n. 99.

[46] En realidad cualquier tipo de relación íntima entre adultos, pero usaré *matrimonio* como atajo.

[47] Por supuesto no se trata de una carta blanca, como ha solido creerse.

[48] Sobre las ambigüedades de la violación/seducción de Tess a manos de Alex y los asuntos culturales más amplios de la vergüenza y la pureza, véase Marcia Baron, "Rape, Seduction, Purity, and Shame in *Tess of the d'Urbervilles*", en Martha C. Nussbaum y Alison LaCroix (coords.), *Subversion and Sympathy. Gender, Law, and the British Novel,* Oxford University Press, Nueva York, 2012, pp. 126-149. Un caso relacionado se puede encontrar en *Ruth* de la señora Gaskell (edición original, 1853), en que Ruth, quien fue seducida a una edad muy temprana, vive "sin culpa" por muchos años y todos admiran su personalidad y sus principios. Sin embargo, la revelación de un "pecado" cometido hace mucho tiempo la convierte en una marginada.

[49] Véase también Carol Tavris, *Anger…, op. cit.,* cap. 8, "The Marital Onion", que incluye muchos ejemplos de un tipo similar.

[50] Harriet Lerner, *The Dance of Anger…, op. cit.,* p. 61.

[51] *Ibid.,* p. 65.

[52] Estoy en deuda por este punto con Sharon Krause. Sobre la futilidad del "juego de la culpa" he aprendido mucho del maravilloso libro póstumo de Iris Marion Young, *Responsibility for Justice,* Oxford University Press, Nueva York, 2011. En el prólogo que escribí para ese libro expresé cierto escepticismo en torno al repudio del análisis retrospectivo por parte de Young, pero ahora concuerdo completamente con ella.

[53] Pamela Hieronymi, "Articulating an…", *op. cit.*

[54] Agradezco a Emily Buss por sugerirme este ejemplo.

[55] George Eliot, *Middlemarch,* cap. 74 [*Middlemarch,* trad. José Luis López Muñoz, Alba, Barcelona, 2000, pp. 800-801].

[56] La obra es *Mojada,* de Luis Alfaro.

[57] Séneca, Medea, vv. 1012-1013 [*Medea,* trad. Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1964, p. 122].

[58] *Ibid.,* v. 547 [*Medea, op. cit.,* p. 85].

[59] *Ibid.,* v. 550 [*Medea, op. cit.,* p. 86].

[60] Adrienne Martin, "Owning Up to Lowering Down. The Power of Apology", *The Journal of Philosophy,* vol. 107, 2010, pp. 534-553.

[61] Algunos títulos representativos incluirían a Robert D. Enright, *Forgiveness is a Choice. A Step-by-Step Process for Resolving Anger and Restoring Hope,* APA Life Tools, Washington D. C., 2001; Beverly Flanigan, *Forgiving the Unforgivable. Overcoming the Bitter Legacy of Intimate Wounds,* Wiley Publishing Inc., Nueva York, 1992, y Michael E. McCullough, Steven J. Sandage y Everett L. Worthington, *To Forgive is Human. How to Put your Past in the Past,* InterVarsity Press, Illinois, 1997.

[62] Véase Carol Tavris, *Anger…, op. cit.*

[63] *Ética Nicomáquea*, IX; véase John Cooper, "Aristotle and Friendship", en Amélie Oksenberg Rorty (coord.), *Essays on Aristotle's Ethics,* University of California Press, Berkeley, 1981.

[64] Véase Martha C. Nussbaum, *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law,* Princeton University Press, Princeton, 2004, cap. 4 [*El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley,* trad. Gabriel Zadunaisky, Katz, Buenos Aires, 2006].

[65] Véanse las sensibles observaciones de Herbert Morris a este respecto en *On Guilt and Innocence. Essays in Legal Philosophy and Moral Psychology,* University of California Press, Berkeley-Los Ángeles, 1976, cap. 2.

[66] Véase Martha C. Nussbaum, *Hiding from Humanity…, op. cit.,* cap. 4 [*El ocultamiento de lo humano…, op. cit.*], y Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Inteligence of Emotions,* Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, 2001, cap. 4 [*Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones,* trad. Araceli Maira, Paidós, Barcelona, 2008].

[67] Véase Nancy Sherman, *The Untold War,* W. W. Norton, Nueva York, 2011.

[68] Sobre esto, véase Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought…, op. cit.,* cap. 4 [*Paisajes del pensamiento…, op. cit.*].

[69] Herbert Morris, *On Guilt and Innocence…, op. cit.,* en especial cap. 3.

[70] *Ibid.,* pp. 96-103. La discusión más extensa explora esta imagen de modo detallado y atractivo.

[71] Bernard Williams (*Ethics and the Limits of Philosophy,* Harvard University Press, Cambridge, 1985 [*La ética y los límites de la filosofía,* trad. Luis Castro Leiva, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas, 1997]) presenta varios argumentos claros contra Kant; yo sólo desarrollo una corriente destacada. Williams y yo tuvimos un desacuerdo en torno al papel de la vergüenza, en el que no ahondaré aquí.

[72] Como estudiante de posgrado observé con interés que los académicos alemanes que reconstruían la cronología de los textos de Aristóteles concluían que no habría hecho críticas agudas de su maestro Platón mientras estaba vivo, mientras que los académicos angloestadunidenses, y mi asesor de tesis G. E. L. Owen en especial, deducían que Aristóteles habría sido capaz de ver la verdad de las doctrinas de Platón sólo después de su muerte.

[73] Friedrich Wilhelm Nietzsche, *On the Genealogy of Morals,* trad. Walter Kaufmann y R. J. Hollindale, Vintage Books, Nueva York, 1989, II [*La genealogía de la moral,* trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2011, p. 83].

[74] Véase Vicki Croke, *Elephant Company,* Random House, Nueva York, 2014.

[75] Véase Alex Halberstadt, "Zoo Animals and their Discontents", *The New York Times Magazine,* 3 de julio de 2014.

[76] En Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck, Ethics, and Greek Tragedy,* Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, 1986, caps. 2 y 3 [*La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega,* Visor, Madrid, 1995]; "Flawed Crystals. James's *The Golden Bowl* and Literature as Moral Philosophy", en Martha C. Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature,* Oxford University Press, Nueva York, 1990 ["Cristales imperfectos: *La copa dorada* de James y la literatura como filosofía moral", en *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura,* trad. Rocío Orsi Portalo y Juana María Inarejos Ortiz, A. Machado, Madrid, 2005]; Martha C. Nussbaum, "The Costs of Tragedy. Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis", *Journal of Legal Studies,* vol. 29, 2000, pp. 1005-1036; Martha C. Nussbaum, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice,* Harvard University Press, Cambridge, 2013, cap. 10 [*Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?,* Paidós, Barcelona, 2014].

[77] Bernard Williams, "Ethical Consistency", en Bernard Williams, *Problems of the Self,* Cambridge University Press, Cambridge, 1973, pp. 166-186 ["La consistencia ética", en *Problemas del yo. Textos filosóficos, 1956-1972,* trad. José M. G. Holgera, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2013, pp. 221-247]; *cf.* Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness…, op. cit.,* cap. 2. [*La fragilidad del bien…, op. cit.*]

[78] Con lo que quiero decir que sigo el espíritu de su crítica del utilitarismo, si bien él no lo utilizó directamente en el caso de los dilemas morales. Véase "A Critique of Utilitarianism", en J. J. C. Smart y Bernard Williams, *Utilitarianism. For and Against,* Cambridge University Press, Cambridge, 1973, pp. 77-150.

[79] Para retractarme de modo adecuado debo ser más precisa. En "La consistencia ética" Williams utiliza el término *arrepentimiento,* no *remordimiento.* (En *Problems of the Self…, op. cit.* [*Problemas del yo…, op. cit.*], en un contexto diferente, acuña el término *arrepentimiento del agente,* al que regresaré más adelante). En *La fragilidad del bien* afirmé que las emociones del agente deberían incluir el pensamiento "de que éste es un acto que resulta profundamente repelente para él y para su carácter" y que, por esta razón, *arrepentimiento* es un término demasiado débil. "Además, su emoción no será simplemente arrepentimiento que un espectador ajeno puede sentir y expresar y que no significa que haya actuado mal. Sería una emoción más cercana al remordimiento, vinculado de modo cercano con la injusticia que cometió como agente, sin importar cuán renuente se haya mostrado". En *El conocimiento del amor* llegué aun más lejos al escribir sobre *La copa dorada* (1904), de Henry James. Allí me referí a la emoción en cuanto tal como *culpa* y sugerí que la naturaleza ubicua de estos conflictos, en particular dentro de la familia, era un análogo secular a la noción bíblica del pecado original. No definí la culpa y no estoy segura de si me refería a una ira dirigida contra sí, con todo y el deseo de autocastigo. En

el caso de dos conflictos ya avanzada la novela, observé que responder con esa emoción envenenaría el futuro de una relación amorosa y de confianza; por lo que el amor, según escribí, necesitaba una respuesta moralmente imperfecta de Maggie Verver y de su esposo. Al menos en esos casos pensaba en la emoción en cuanto tal como un autocastigo doloroso. Sin embargo, estos dos casos no eran dilemas morales comunes, pues el génesis de ambos contenía un error moral serio que no había sido impuesto por las circunstancias. Por lo tanto, lo que afirmé en torno a esos casos, si bien sin duda es inconsistente con lo que escribí previamente en este capítulo en relación con la respuesta adecuada a una traición, no tiene significados claros para el caso de los dilemas involuntarios que consideramos aquí. Por último, en un texto mío más reciente dedicado al análisis costo beneficio, utilicé la palabra *culpa* un par de veces, pero en el sentido de responsabilidad y del deber de hacer desagravios; no significaba que esta emoción debiera ser ira de autocastigo.

[80] Véase Michael Walzer, "Political Action. The Problem of Dirty Hands", *Philosophy and Public Affairs,* vol. 2, 1973, pp. 160-180.

[81] En pocas palabras, Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness…, op. cit.* [*La fragilidad del bien…, op. cit.*] y "The Costs of Tragedy…", *op. cit.,* estaban en lo correcto, pero "Flawed Crystals…", *op. cit.* ["Cristales imperfectos…", *op. cit.*] se equivocaba.

V. La esfera media: estoicismo restringido

POLONIO: Descuide Vuestra Alteza, los trataré conforme a sus merecimientos.
HAMLET: ¡Cuerpo de Dios!, ¡yo no os he dicho esto! ¡Hombre, los trataréis mejor… mucho mejor! Si dais a cada uno el trato que se merece, ¿quién escapará a una tunda de azotes? ¡No!, tratadlos de acuerdo con la dignidad de vuestra nobleza.

SHAKESPEARE, *Hamlet,* 2.2

Séneca visita su quinta en los suburbios. La casa se encuentra en muy malas condiciones. Se queja con el granjero, pero éste le dice que no es su culpa, tan sólo se trata de una casa vieja. Ya que ambos saben que Séneca la construyó en su juventud, éste lo toma como un comentario personal, sin importar si fue un descuido o fue intencional. “Indignado con él, aprovecho la primera ocasión para desahogar mi enojo”. Parece, dice, que has descuidado esos plátanos: no tienen hojas y sus ramas están enredadas y torcidas, sus troncos desnudos. No estarían en esa condición si hubieran regado las raíces y abonado la tierra que los rodea. No obstante, una vez más el granjero es demasiado astuto: jura —en nombre de la divinidad tutelar de Séneca— que hizo todo lo que estaba en su poder. Simplemente son viejos. Cuando cuenta esta historia, Séneca confiesa a su corresponsal Lucilio *intra nos* que él mismo había plantado esos árboles cuando era joven, de tal modo que el comentario del granjero parece una referencia a él. La ira aumenta, Séneca voltea y ve al portero, que se encuentra cerca: “¿Quién es ese de ahí, ese decrépito, destinado con razón a hacer de portero? Porque ya está con los pies mirando hacia fuera. ¿De dónde has sacado a este individuo?, ¿qué placer encontraste en cargar con un muerto ajeno?” En esta ocasión no es necesario que el granjero diga algo, el portero lo hace por él: “¿No me conoces? Soy Felición, a quien solías regalar estatuillas; soy el hijo del granjero Filosito, soy tu favorito”.[1]

A donde sea que voltee Séneca las personas aluden a su edad (o así lo cree) y lo insultan (o eso piensa). Asimismo, Séneca, según quiso la suerte, tiene casi 67 años, una muy buena edad para escribir filosofía moral si tan sólo no fuera tan fácil hacer que sintiera una ira inapropiada.[2]

Por supuesto que el comportamiento de Séneca es absurdo. Tiene una reacción excesiva a todo y permite que la ira domine su día. En el proceso insulta a otros y hace el ridículo, cuando pudo haber sido elegante y generoso al ignorar las referencias a su edad (si en verdad lo eran) y quizá incluso ignorarlas *en verdad* en su interior y sólo seguir con su vida. Ése es el punto de la pequeña comedia que construyó a partir de su absurdo comportamiento, y se supone que Lucilio (en esta carta que es una de las primeras de la colección) debe entender esta comedia como un anuncio a favor de que se interese de modo más profundo en la filosofía estoica a una edad similar.[3] Quizá no debería, pues Séneca se representa con una propensión a estallidos similares en *De ira,* escrito aproximadamente 25 años antes, por lo que la práctica de autoexamen nocturno que muestra ahí parecería no haber dado muchos resultados. Sin embargo, no deberíamos leer ninguno de estos pasajes como si se tratara de una biografía literal: en ambos casos

Séneca utiliza una ficción de sí mismo para enseñar. (En lo que sigue utilizo a Séneca como modelo literario, y pongo en práctica una representación similar de mi persona para ilustrar fallas, a la vez que ilustro, así lo espero, un tipo de distanciamiento personal e incluso de burla propia que resultan útiles para abordar estos problemas).[4]

Este capítulo trata sobre una esfera de la vida que podemos llamar *esfera media,* en la que transcurre buena parte de nuestra vida cotidiana: en el trato con extraños, socios de negocios, jefes y empleados, conocidos casuales; en pocas palabras, personas con las que no tenemos relaciones de intimidad y confianza profunda, pero que también son personas y no instituciones legales y gubernamentales. En esta esfera se genera mucha ira a causa de desprecios a la reputación y el honor, insultos reales o imaginados y algunos comportamientos genuinamente dañinos y espantosos. *Sobre la ira,* de Séneca, presenta un día típico en la vida de un romano como un campo minado. Visita la casa de un vecino y te saludará un portero malhumorado que te habla con groserías. Ve a una cena y descubrirás que el anfitrión te sentó en una silla que a todos les parece insultante. Y así continúa.[5]

No es difícil actualizar esto, en especial cuando la mayoría de las culturas contemporáneas incluyen tantas puertas para la indignación a causa de la disminución de respeto, así como tantos comportamientos verdaderamente groseros e inconsiderados. Por elegir un ejemplo no aleatorio, volar a cualquier parte es un campo minado de proporciones romanas. Es casi seguro encontrarse a agentes y sobrecargos groseros, procedimientos descuidados que causan retrasos y dificultades, compañeros de viaje que son demasiado ruidosos, olorosos o que son propensos a imposiciones irritantes. Lo que siempre me saca de quicio son hombres muy grandes, usualmente fuera de forma, que toman mi maleta sin antes pedirme permiso e intentan meterla en el compartimento superior, lo que da pie, al estilo de Séneca, a sentimientos ofendidos de estigmatización de género o de edad. Se puede decir casi lo mismo de conducir, aunque al menos en ese caso las partes ofensoras no están junto a tu cuerpo y suelen ser convenientemente invisibles gracias a la armadura que los rodea, compuesta por las camionetas que manejan mal. Cuando alguien a quien amamos hace algo mal, hay un aspecto que lo mitiga: son nuestros seres queridos, nos gustan y nosotros los elegimos. Desafortunadamente, buena parte de nuestro día transcurre con personas cuya compañía no elegimos. La ira nos espera a la vuelta de la esquina.

La mayoría de mis tentaciones en torno a la ira yacen principalmente en esta esfera y estoy muy lejos de ser una persona no iracunda, como mostrarán los siguientes ejemplos. De hecho, continuamente soy ridícula del mismo modo que Séneca era ridículo. Con las personas que amo afortunadamente me resulta muy fácil pasar rápidamente a la transición. A veces siento ansiedad, en ocasiones aflicción, pero, afortunadamente, la ira es escasa y breve. Sin embargo, con los extraños que me resultan molestos la no ira me

resulta difícil. De hecho, como ocurre con Séneca, el esfuerzo mental no ayuda lo suficiente, aunque es necesario decir que, dado el carácter trivial de estas interacciones, no me esfuerzo mucho. Claramente debería esforzarme más.

La esfera media es una mezcla de elementos heterogéneos. Incluye cosas que pueden irritarnos e insultos obvios que en buena medida existen en el ojo del iracundo receptor; incluye verdaderos desprecios al honor y la reputación, también comportamientos que, bajo cualquier estándar razonable, resultan groseros, inconsiderados u hostiles. Asimismo incluye algunas ofensas muy graves que afectan nuestro bienestar o el de nuestros seres queridos: la terminación inadecuada del trabajo, tratamientos médicos negligentes, acoso laboral, robo, abuso sexual, incluso homicidio. No se espera ni resulta deseable que todas estas ofensas se analicen del mismo modo. Sin embargo, es necesario hacer algunos señalamientos iniciales.

En general argumentaré que en esta esfera los estoicos estaban básicamente en lo correcto: no vale la pena enojarse por la mayoría de estas cosas (aunque no es así con las que pertenecen al último grupo) y es un error convertirlas en el objeto de cualquier preocupación emocional seria. Incluso afligirse por una mala relación resulta inadecuado: este análisis difiere de mi opinión en torno a las relaciones íntimas, en una explicación que ya había trazado Adam Smith, quien pensaba que los estoicos estaban en lo correcto en muchas cosas, sólo que se equivocaban en lo concerniente a la esfera íntima.

En ocasiones el error se debe a una interpretación falsa: las personas consideran que algo es un insulto porque están ansiosas o son hipersensibles y en realidad no hay razón alguna para ver así la situación. En ocasiones el error es más serio y tiene que ver con falsos valores sociales (o personales): las personas le imputan a un desprecio de reputación o de otro tipo una importancia que resulta inadecuada. Si bien los falsos valores personales desempeñan un papel en las relaciones personales íntimas, como ya dije, aquí resultan prácticamente dominantes. Como concluye mi análisis del ultraje, en la mayoría de las culturas es común que las personas estén obsesionadas con el estatus relativo, y este enfoque resulta inapropiado. Según argumentaré en la medida en que cualquier emoción resulte adecuada (aparte de los casos en que hubo un daño serio al bienestar, mismos que abordaremos por separado), se trata, a lo mucho, de una emoción de transición. Si el comportamiento resulta lo suficientemente indignante, entonces es correcto tener una actitud emocional con miras al futuro, a la que he llamado ira de transición, cuyo contenido es: “Qué indignante. Hay que hacer algo al respecto”. Sin embargo, experimentar una ira hecha y derecha, incluso brevemente, parece muy inapropiado. Además, como le gusta señalar a Séneca, si no se corrige esa tendencia, prácticamente es una garantía que todo nuestro día estará lleno de ira, pues hay tantos comportamientos que son groseros, inconsiderados o inferiores de otra manera. El

distanciamiento tiene una necesidad urgente si se quiere que la vida vaya bien.

Sin embargo, ni siquiera en esto mi postura es estoica, pues afirmo que elementos constitutivos importantes de nuestro bienestar son vulnerables a los daños ocasionados por otros que no son nuestros amigos ni seres queridos: la salud, la integridad corporal, el trabajo, así como la salud, la integridad y el trabajo de aquellos a quienes amamos. Según afirmo, resulta apropiado que nos importen estas cosas; sin embargo, los extraños y otras personas no íntimas pueden dañarlas, por lo que la ira, si bien es injustificada, puede estar bien fundada. En dichos casos, lo que diré es mucho más complicado. En primer lugar argumentaré que en estos casos un sentimiento de pérdida o aflicción suele ser apropiado y, de hecho, inevitable dada la alta valoración (adecuada) que la persona tiene del aspecto dañado de su bienestar. Sin embargo, la aflicción (apropiada) tiene un objeto diferente del de las relaciones íntimas. Cuando se ama a un amigo, a un hijo o a un cónyuge, esa relación tiene un valor intrínseco, y se siente una aflicción legítima cuando termina, ya sea a causa de la muerte o de una separación. Las relaciones con extraños no tienen una importancia intensa, por lo que la atención emocional no debería enfocarse en esa persona (el molesto vendedor que nos habla por teléfono, el compañero de asiento grosero, incluso el ladrón o el asaltante). Si dicha persona ha dañado nuestra salud o subsistencia, el daño es un objeto legítimo de aflicción y molestia, pero la persona resulta incidental, sin importar cuánto tendamos a obsesionarnos por esas personas. Por esto, la aflicción y la molestia, aun si son apropiadas, tienen un foco diferente. Como ocurre en los casos íntimos, la ira hecha y derecha, incluido el deseo de venganza, no es apropiada, y las razones de esto son similares; así que es mejor dirigirse hacia la transición lo antes posible.

Sin embargo, estos casos no son exactamente iguales a las situaciones personales íntimas, porque aquí se puede tomar un camino productivo: entregar estos asuntos a la ley. No tenemos que participar, ni siquiera por un momento, de la ira y fantasías de retribución inútiles contra las personas no íntimas que nos hacen un daño serio porque lo que nos hicieron es ilegal o debería serlo si es lo suficientemente serio para ser el objeto adecuado de una emoción fuerte. La ley no puede tratar por completo con la aflicción que dichos casos provocan; al igual que en los casos personales, ésta sigue siendo sólo para la persona, pero puede lidiar con la idea de que es necesario hacer algo con el perpetrador, lo que causa que la ira de tipo común se vuelva redundante. La transición se encuentra justo frente a nosotros, y la ira de transición (o la transición después de un breve episodio de ira verdadera) tiene una dirección inmediata: “Qué indignación, llamemos a la ley”. No tiene sentido darle más importancia, mental o emocionalmente, al desagradable extraño que ocasionó el daño. Dejemos que las agencias imparciales de la ley descubran cómo hacerlo en un modo que resulte socialmente productivo. También en los casos íntimos puede llegar a ser necesario llamar a la ley, y la violencia en la esfera

íntima, como la violencia en la media, debería ser y es ilegal. No obstante, he argumentado que la importancia de una relación íntima, en términos emocionales, supera por mucho la mejora que la ley puede ofrecer. No ocurre así en la esfera media. Podemos olvidarnos de los extraños que cometieron delitos y no es necesario que tratemos más con ellos.

De hecho, sobre todo en la esfera media las Euménides son necesarias. Esquilo simplifica demasiado las cosas cuando sugiere que estas diosas bondadosas resuelven el problema de tener una madre homicida o un padre que devoró a tus medios hermanos en un estofado. Rara vez se resuelven las negociaciones complicadas entre personas cercanas y quizá la ley nunca las resuelve del todo. No obstante, si algún extraño de Esparta despedazó a tu padre, no hay necesidad de intentar hacer que funcione una relación futura adecuada con él. Lo mejor es llorar a tu padre y entregar la acusación del asesinato al Estado.[6]

La ira tiene un uso limitado para atraer la atención y, por lo tanto, como posible factor disuasorio. Si bien he criticado a las personas que necesitan la amenaza de la ira para disuadir a sus amigos de malos comportamientos, no ocurre lo mismo con el ejército virtual de perpetradores negligentes, descuidados y groseros que afligen la esfera media. Argumentaré que la ira (o, aún mejor, una representación cuidadosamente controlada de la ira) en muchos casos puede ser útil como elemento para captar la atención, lo que quizá disuada los malos comportamientos. También puede ser útil, nuevamente, como indicador (para uno mismo y en ocasiones para otros) de un problema, como una fuente de motivación para abordarlo; si bien continuamente de modo poco fiable.

¿Qué hay del perdón? En la esfera media, simplemente es necesario condolerse y avanzar si el daño es serio, o simplemente avanzar si no lo es. Una disculpa puede ser útil como indicador de lo que puede esperarse del perpetrador en el futuro. Sin embargo, existe una gran diferencia entre recibir una disculpa y extraer una, y hacer que el perpetrador pase por un ritual de perdón suele ser contraproducente. El perdón incondicional es mejor, pero, nuevamente, suele conservar un resabio de superioridad moral que resulta demasiado común en esta esfera, como ilustrarán mis ejemplos.

La crítica de la ira que Séneca lleva a cabo forma parte de una tradición estoica arraigada.[7] Si bien ésta es la única obra estoica dedicada al tema que conservamos en su totalidad, sabemos que el gran filósofo estoico Crisipo puso la ira en el centro de su obra de cuatro volúmenes dedicada a las pasiones;[8] y claramente había varias docenas más de textos filosóficos dedicados a la ira, mismos que conocemos por título y, en algunos casos, a partir de fragmentos breves.[9] De hecho, parece que la ira ocupó a los estoicos más que cualquier otra pasión individual. En comparación con ella tienen poco que decir en torno a, por ejemplo, la aflicción, la compasión o incluso el miedo; asimismo tienen una actitud amistosa hacia una variedad de amor erótico apasionado (si bien cuidadosamente confinado para que nunca sea la base de la ira) que resulta sorprendente y quizá inconsistente.[10] El foco en la ira no es sorprendente, pues describe a sus sociedades (algo que no es increíble) como si estuvieran obsesionadas con los desaires y los insultos, como si se escandalizaran con cualquier deshonor imaginado y tuvieran una propensión destructiva a la retribución.

La crítica de la ira que hicieron los estoicos descansa en su desprecio generalizado del valor de los "bienes externos", cosas que escapan al control de la razón y a la voluntad de una persona. Insisten en que la familia y los amigos, la salud, la integridad corporal, el trabajo y la posición política carecen de valor intrínseco y ni siquiera tienen un valor instrumental. Si bien, al igual que otras cosas, es racional buscar estos "bienes de la fortuna", el bienestar de una persona está completo sin ellos: así que si el azar o el mal comportamiento de otra persona nos los retira o los daña, no deberíamos enojarnos. Lo anterior significa que su crítica de la ira empieza tan atrás que parecería que no hay nada más que decir en torno a la ira en particular: no es más que una de las muchas expresiones en que las personas revelan un apego insensato a las cosas externas. Ya que no acepto esta versión del valor, podría parecer que su crítica tiene poco que ofrecer a mi explicación.

Sin embargo, los estoicos son persuasores flexibles y tratan con interlocutores que no comparten esta posición. Gustan de encontrar modos de interpelar a estas personas, alentándolos hacia la conclusión estoica mucho antes de que se revele la postura completa. Séneca escribe en una manera que es casi dialógica, ya sea en las cartas ficticias sin respuesta a Lucilio o en los diálogos que cuentan todos con una persona definida (usualmente real, si bien se usa como un personaje ficticio) como su receptor. Aunque esa persona no dice nada directamente, Séneca suele imaginar sus respuestas. El destinatario de *Sobre la ira* es el hermano de Séneca, Novato, un noble romano de tipo

común que, cuando la obra comienza, piensa que la ira es una emoción muy apropiada y útil. Séneca lo insta de modo gentil a abandonar esta postura y le presenta la totalidad de la teoría estoica tan sólo en esbozos y de modo tangencial cuando ya está avanzado el tercer libro de la obra. De tal modo que sus argumentos no dependen mucho de la teoría extrema del valor, y muchos nos interesan. Además, la mayor parte no tiene que ver con las relaciones íntimas o, de hecho, con otros componentes importantes del bienestar (según mi versión); por lo tanto, podemos enfocar nuestra atención en la esfera media, a la vez que se señala que, en realidad, los estoicos no la separaban de la íntima.

Séneca tiene varios argumentos claros contra la ira. Según afirma, suele enfocarse en trivialidades insignificantes. Incluso cuando se relaciona con cuestiones que en apariencia son más onerosas, resulta extremadamente probable que la preocupación excesiva por el estatus y el rango la distorsione; lo mismo ocurre con el dinero, un signo común del estatus y el rango. Lejos de resultar útil en la promoción de un comportamiento útil, la ira es muy inestable y un motivador poco confiable. Lejos de ser placentera, la ira resulta extremadamente desagradable y es causa de molestias futuras. Lejos de ser disuasoria, la ira hace que las personas parezcan infantiles, y esto no sirve para disuadir. Asimismo, lejos de ser elevada, la ira es mezquina y baja, no es digna de una persona que en verdad se respete. Abordemos cada uno de estos puntos.

Séneca asegura su posición con Novato al señalar el hecho evidente de que la ira suele relacionarse con cosas que en sí mismas resultan ridículamente triviales o que no podrían ser parte de ninguna injusticia. En la segunda categoría se encuentran las frustraciones ocasionadas por el comportamiento de los objetos inanimados, los animales no humanos, los niños pequeños, las fuerzas de la naturaleza o los actos involuntarios de personas bien intencionadas que buscan nuestro bien. En ninguno de estos casos la ira resulta conceptualmente adecuada porque la intención de lastimar está ausente.[11] (Claramente Séneca asume que las personas benévolas no fueron culposas en su negligencia). No obstante, las personas se enojan por todas estas cosas. Se espera que Novato conceda rápidamente que dichas personas son ingenuas. En la primera categoría se encuentra todo tipo de acciones que pueden relacionarse con algún tipo de injusticia, pero que son tan triviales que Novato se da cuenta inmediatamente de que no vale la pena enojarse por ellas. Son *sombras* que no hacen que nuestra ira sea más razonable que un toro que ataca el color rojo.[12] Entre estas trivialidades se encuentran:

> El muchacho anda poco espabilado o el agua está para beberla un tanto tibia, o la cama sin hacer, o la mesa puesta un tanto descuidadamente: excitarse ante esto es una locura. Enfermo y triste de salud es aquel al que una pequeña brisa ha hecho encogerse […] En cuanto los placeres han corrompido el espíritu al tiempo que el cuerpo, nada parece tolerable, no porque sea duro, sino porque lo sufre un flojo […] ¿Qué razón hay para que la tos de alguien o un estornudo o una mosca ahuyentada con poco celo nos hagan montar en cólera, o un perro que nos encara o una barra que resbala de las manos de un esclavo descuidado? ¿Soportará con ecuanimidad las censuras de los ciudadanos y los insultos empleados en arengas ése cuyos oídos ofende el

chirrido de un escabel cuando lo arrastran?[13]

Estos ejemplos vívidos sugieren un conjunto personal de aversiones y una propensión demasiado ligera a la ira: ¿a quién, por ejemplo, se le ocurriría el chirrido de un escabel cuando lo arrastran?[14] Séneca añade un punto en el que pone énfasis en la carta 12: la ira suele ser el resultado de una imputación equivocada de una intención hostil. Estamos inclinados a creerles a las personas cuando nos dicen que nos han insultado o que se ha cometido una injusticia en nuestra contra, o a creerlo con evidencias escasas.[15] En su lugar deberíamos mostrar un gran escepticismo. Séneca añade un punto interesante: con frecuencia las personas suelen confundir un comportamiento imprevisto por uno injusto;[16] supuestamente porque somos criaturas de hábitos y cualquier desviación de la rutina nos asombra.

En concordancia con esta afirmación, y con una corriente que recorre toda la recomendación de Séneca, está el consejo estoico canónico de la *praemeditatio malorum:* si piensas en todas las cosas malas que pueden pasar, evitarás formar dependencias insensatas de las cosas de la fortuna. Si, por el contrario (volviendo a la realidad actual), esperas que cada empleado sea inteligente, amable y útil, te espera una vida de decepciones.

Sin embargo, Séneca sabe que Novato, si bien está de acuerdo cuando se burla de las personas hipersensibles y de los que son excesivamente crédulos, se mostrará reacio a estar de acuerdo con él cuando lo inste a no mostrar ira en áreas que un noble romano aprecia mucho: el honor, la reputación y el rango. La postura real de Séneca es que una buena persona no debería tomar estos asuntos con demasiada seriedad y, cuando escribe a Lucilio, suele dejar esta postura clara. Sin embargo, Lucilio, a diferencia de Novato, es un estudiante serio de la doctrina estoica. Al escribir *Sobre la ira* como un pseudodiálogo con Novato, Séneca se compromete con la tarea más ardua de argumentar en contra de la ira en casos que son centrales para un romano normal, sin poner sobre la mesa la teoría extrema del valor.

Una de las estrategias que utiliza es la asimilación de insultos y daños a la reputación a casos que Novato claramente admitirá como tontos o bajos: por lo tanto, cuando finalmente aborda el deshonor, el abuso y la enajenación del afecto rodea estos casos con algunas de las trivialidades mencionadas previamente (siervos groseros, animales que se comportan mal) y también se enfoca en el dinero, que sin duda es un signo poderoso del estatus y el rango, pero que un romano orgulloso no considerará una razón para experimentar emociones intensas. Al burlarse de los litigios en torno a herencias o a otras cuestiones financieras,[17] hace una fuerte sugerencia de que toda preocupación por el rango simplemente es tonta. Un pasaje típico comienza:

—¡Cómo —dices— nos aconsejas advertir qué triviales, despreciables y pueriles son todas las cosas por las que creemos ser zaheridos! —Yo, en realidad, no os recomiendo nada más que toméis mucho ánimo y veáis qué mezquinas y rastreras son las cuestiones por cuya causa pleiteamos, nos ajetreamos y perdemos el aliento, que no debería tomar en cuenta nadie que medita algo elevado y grandioso.[18]

Al mismo tiempo Séneca utiliza una estrategia complementaria: piensa en todos los argumentos posibles que Novato podría hacer en defensa de la utilidad de la ira y los refuta uno por uno. El primer argumento de Novato —que se presenta pronto en la obra y suele repetirse— es que la ira es un motivador útil, quizá incluso necesario, de una conducta apropiada. Primero Séneca responde señalando a personas que tienen un comportamiento masculino adecuado pero no muestran ira —cazadores, gladiadores, soldados responsables—[19] y luego, al mostrar la adición de la ira, vuelve el comportamiento menos estable y menos calibrado para obtener el resultado que se desea. Las tribus del norte como los germanos están llenos de ira, pero continuamente resultan inefectivos en una campaña militar prolongada; se debe dar mucho más crédito a los romanos notables, como Fabio Cunctator, quien ganó precisamente porque supo cómo retrasar a las tropas de modo estratégico. Además, en contextos cívicos, la ira conlleva al exceso, tanto en el castigo (Séneca cita el uso de la tortura y la pena de muerte)[20] como en la conducta personal hacia otros.

La ira tampoco resulta placentera. Hay ejemplos literarios que muestran lo contrario:[21] es como una fiebre, una enfermedad,[22] una reunión de bestias salvajes,[23] y si alguna vez se cede a ella, llenará todo nuestro día de disgustos, pues hay tantos comportamientos negativos con los que uno puede enojarse si nos gusta la ira.[24]

¿Acaso la ira disuade de malos comportamientos? Séneca aborda este tema junto con la motivación al mostrar que la ira no es muy eficaz: el ejército que es efectivo como fuerza disuasoria es aquel que obtiene varias victorias, no el que hace mucho ruido.

Por último, Séneca aborda (en repetidas ocasiones) la aserción de que la ira es evidencia de un carácter elevado o de una gran alma[25] y, por consiguiente, una manera de evitar el desprecio y de exigir respeto. De hecho, le dice a Novato, es un signo de falta de control, enfermedad e hinchamiento vacío. De igual modo que el cuerpo fuera de forma o enfermo duele al primer toque, así el carácter débil y enfermo es el que se enoja por todo.[26] Ciertamente se invierten los papeles: la persona verdaderamente leal, elevada y admirable es capaz de aguantar insultos y elevarse por encima de ellos; hacerse de enemigos parece insignificante en comparación con pasar por alto sus provocaciones. Aquí, justo al final de la obra, Séneca finalmente menciona al héroe de estirpe estoica: Catón, quien además es un héroe admirado por todos: “[A Catón] mientras desempeñaba una defensa, le había escupido en medio de la frente un espeso salivazo, tan grande como pudo gargajearlo, aquel Léntulo revoltoso y prepotente en los tiempos de nuestros

padres; se secó el rostro y dijo: 'Confirmaré a todos, Léntulo, que se equivocan los que dicen que no eres un bocazas'".[27] Que alguien te escupa es una de las cosas más humillantes que podían pasarle a cualquier romano que pronunciara un discurso público. No obstante, Séneca voltea con éxito los papeles en las expectativas de Novato al convertir a quien escupe, y no a su blanco, en algo desagradable y bajo. Poder elevarse sobre la humillación con grandeza e incluso con humor —la respuesta es muy graciosa en latín, pues *os habere* significa a la vez "tener una boca" y "ser capaz como orador"— muestra mucha más clase que permitir que la rivalidad nos rebaje a un despliegue bajo e indigno.

Como hemos visto, Séneca se presenta a sí mismo como si tuviera un problema de ira que se enfoca en el estatus y los insultos. En *Sobre la ira,* presenta la famosa descripción de su práctica nocturna de autoexamen, con lo que revela, en el proceso, el interesante hecho de que un rechazo de la ira dirigida contra nosotros mismos forma parte integral de la terapia estoica dirigida hacia sí:

> Una persona abandonará la ira y será más moderada si sabe que cada día debe presentarse ante sí como un juez. Entonces, ¡qué otra cosa es más maravillosa que este hábito de desplegarse todo el día! ¡Qué agradable es el sueño que sigue a este reconocimiento de uno mismo, cuán sereno, cuán profundo y libre, cuando la mente ha sido alabada o reprendida y cómo su propia investigadora y asesora ha obtenido conocimiento de su propia personalidad! Yo aprovecho este poder y me defiendo todos los días ante mí. Cuando la luz ha desaparecido de la vista y mi esposa, que desde hace mucho conoce este hábito mío, ha quedado en silencio, examino todo mi día y mido todas mis acciones y palabras. No me escondo nada, no ignoro nada. Pues por qué debería temer a mis propios errores, cuando puedo decir: "Fíjate que no lo vuelvas a hacer, en esta ocasión te perdono".[28]

Séneca ofrece entonces una muestra representativa de este escrutinio de uno mismo: el discurso inadecuadamente severo a una persona, el exceso de sensibilidad ante las bromas groseras de otros, intuir demasiado en las groserías de un portero, ira contra el anfitrión que nos sentó en un mal lugar y, ciertamente, contra el invitado al que dieron el bueno, y frialdad hacia alguien que habla mal de su talento. En todo esto su postura es reprobarse, pero sin ira: el yo se enfrenta a sí mismo sin miedo, con la determinación hacia el futuro de estar mejor preparado en la siguiente ocasión. Ni siquiera está presente la ira de transición: no se siente indignado ante su comportamiento, sino que decide mejorar con paciencia.

Es necesario evaluar los comentarios de Séneca; no obstante, está claro que hacen varios señalamientos buenos independientemente de la teoría estoica extrema del valor. Séneca no distingue entre la esfera media y la íntima, tampoco la distingue con firmeza de la política, aunque algunas aseveraciones en torno a la incompatibilidad de la ira con el Estado de derecho al principio de la obra son un comienzo esquileano.[29] No obstante, esas deficiencias no eliminan el valor de sus argumentos. El rechazo de las diversas

aserciones de Novato a favor de la ira resultará un tanto unilateral; más allá de esto, su opinión no da cabida al tipo de ira de transición que tiene un papel real, si bien limitado, que desempeñar. Sin embargo, la mayoría de los argumentos resultan muy prometedores.

Resulta particularmente valioso el recordatorio que hace esta obra de que la lucha contra la ira debe librarse en nuestro interior, así como en la esfera social. En este sentido, la esfera media en ocasiones es íntima, pues las personas sienten ira hacia ellas por muchas razones que no tienen componentes importantes del bienestar. No obstante, quizá el autoescrutinio constante que exige el método de Séneca resulte demasiado inquisitivo para ser completamente ideal desde una perspectiva transicional. Más adelante se argumentará que el sentido del humor y la generosidad dirigidos hacia uno mismo desempeñan papeles importantes.

Atribución errónea y valuaciones sesgadas en las interacciones casuales

Evaluemos ahora la esfera media, armados con las perspectivas de Séneca, pero también con nuestro análisis y con nuestras experiencias de vida. En primer lugar, Séneca tiene toda la razón al afirmar que una buena parte de la ira que sienten las personas en esta esfera es resultado de atribuciones equivocadas de insultos y malevolencia, y que estas atribuciones erróneas, a su vez, son resultado de una hipersensibilidad que suele tener su origen en un narcisismo mórbido. Su analogía con la salud corporal parece correcta: las personas que tienen una buena condición psíquica no consideran cada ocurrencia menor como un posible desaire, pues tienen cosas más importantes en las que ocupar su atención.

También está en lo correcto cuando afirma que buena parte de la ira que ocurre en esta esfera es el resultado de una sobrevaloración del honor, el estatus y el rango que genera la sociedad. Cuando tiene mucha importancia el lugar que cada invitado ocupa en la mesa, hay algo mal en la cultura. Aquello que era cierto en las cenas de la antigua Roma sigue siendo cierto en innumerables espacios de la vida contemporánea, aunque quizá el internet presente un ejemplo particularmente incisivo, pues ofrece a las personas la oportunidad de pasar el día en busca del deshonor y de insultos, observando el mundo con ansiedad en busca de signos de su propio ego y el aumento o disminución del lugar que ocupan. Éste es un problema distinto del de la atribución errónea, porque en ocasiones el ultraje de otras personas es verdadero. Sin embargo, los problemas tienen una relación cercana. Mientras más se obsesione alguien con su rango, tiene más posibilidades de interpretar alguna aseveración inocente como un insulto. Asimismo, es probable que el rango asuma proporciones descomunales en la esfera media. En ella elegimos a las personas porque las amamos o por preocupaciones familiares. Los extraños no tienen estas propiedades atractivas; en ocasiones no parecen ser más que símbolos de nuestra reputación social o de la falta de ella. Por lo tanto, la esfera media debe enfocarse sobre todo en contener la preocupación excesiva con el rango que desfigura buena parte de la interacción social. El error de enfocarse en el estatus es grande, y enfocarse en la venganza, por sí mismo, no es un problema tan frecuente, al menos cuando no están en juego elementos esenciales del bienestar.

Séneca también está en lo correcto cuando señala que una buena parte de la ira es absurda en dos sentidos. En ocasiones la ira atribuye una intención maliciosa a cosas o personas que no podrían tener esa intención; en otros casos la ira se relaciona con cosas que resultan demasiado triviales para tomarse en serio, aunque lo hagamos.

Considérense mis ejemplos en torno a volar y conducir. Podemos observar que ambos errores abundan, pues muchos inconvenientes no son injusticias en lo más mínimo, pero solemos creer que lo son; asimismo, adscribimos mucha importancia a contratiempos que no merecen que se les preste atención seria.

No obstante, en este punto llegamos a un hueco en el análisis de Séneca, pues, si bien el trato cortés y respetuoso de los extraños no es un elemento importante del bienestar, tiene la suficiente importancia para generar una preocupación fidedigna cuando está ausente. La sociedad funciona mejor cuando las personas son educadas y útiles, cuando obedecen una larga lista de normas implícitas de seguridad, cortesía, juego limpio y reciprocidad. ¿Es apropiado sentir ira cuando se violan estas normas? Por un lado, tenemos el planteamiento correcto de Séneca de que no vale la pena que dediquemos energía emocional seria a dichas cosas y la aserción complementaria de que llenaríamos nuestro día de molestias si efectivamente nos enojáramos cada vez que algo así sucede. Por otro lado, tenemos la necesidad de hacer que estas normas se cumplan de algún modo y no pasar por alto cosas que resultan dañinas para nuestras prácticas sociales útiles. Se trata de una esfera sin ley, en su mayoría. Entonces, ¿no es acaso la ira un buen ejecutor?

Es precisamente aquí donde resulta útil la ira de transición. Sin que nos desviemos emocionalmente —o al menos sólo un poco—, es posible tener una reacción emocional genuina cuyo contenido sea: "Qué indignación, no debe volver a ocurrir". Expresar dicha emoción suele ser útil para disuadir. Sin embargo, uno debe ser cuidadoso. En ocasiones expresar indignación con calma puede empeorar las cosas. He descubierto que los hombres que toman tu maleta para ponerla en el compartimento superior verdaderamente odian cuando una mujer les dice con calma que ésa no es forma de tratar la maleta de otra persona; esa respuesta no promueve el bienestar social, sino que hace que sea necesario continuar la conversación con estas personas, lo que resulta desagradable. Así que descubrí un modo de expresar ira de transición en secreto sin que ellos se enteren, digo: "Lo siento mucho, esa maleta tiene cosas delicadas y preferiría cargarla yo para que, si llegara a pasar algo, sepa que yo soy la responsable y no usted". En ocasiones experimento un momento breve de ira verdadera y pienso que alguien debería ponerlos en su lugar, pero luego paso rápidamente a la transición.

Sin embargo, no es bueno felicitarse de modo prematuro. En mi vuelo de regreso a casa después de impartir el curso Locke estaba a punto de subir mi maletita de mano (ya había registrado el equipaje pesado) en el compartimento superior y ya casi lo había metido todo cuando un hombre muy alto me preguntó si podía ayudarme. Le dije: "No, gracias" y estaba a punto de agradecerle por preguntarme, cuando, estando ya la maleta en su lugar, la tomó y la metió aún más. Le dije, amablemente: "Si de todas maneras lo iba a hacer, ¿por qué pregunta?" Dijo que era un cirujano alemán especialista en traumas

y que tenía “mucha experiencia con pacientes que…” Se detuvo en ese punto, pues quizá vio algo en mi rostro que le recordó que no era su paciente. Le dije, con menor amabilidad, que no pasaba horas levantando pesas todos los días sólo para que me insultaran y que estaba segura de que podía levantar más peso sobre la cabeza que él (pues, aunque era alto, no estaba en forma). Obviamente se trataba del tipo de médico —y los cirujanos suelen ser así— que carecía de interés en la historia individual del paciente. Debió haber estado pensando en todas esas mujeres sin rostro —tan sólo cuellos y hombros— que se habían lastimado en este tipo de actividades, muy probablemente sin que levantaran pesas todos los días. Sin embargo en verdad estaba enojada y mi respuesta fue muy estúpida. Estaba tan enojada que le pedí a la sobrecargo que me cambiara de asiento, pues pensé que, ya que viajaba a casa de regreso de impartir el curso Locke, tenía derecho a disfrutar mi viaje sin la tentación de la ira. No obstante, resultó que había tomado el asiento de alguien más (era ese tipo de cirujano), así que, cuando un inglés alegre y divertido lo remplazó, ¡mi problema estuvo solucionado!

Aun así, ésos son los obstáculos que plantea nuestra psique. Seguí estando furiosa, incluso cuando habían pasado dos semanas. Me imaginaba teniendo pequeñas conversaciones en alemán en las que pretendía, irónicamente, que simplemente habíamos tenido un malentendido lingüístico, y le decía en un alemán perfecto que en inglés cuando alguien dice *no,* quiere decir *nein,* y que cuando se quiere decir *ja,* se dice *yes;* con lo que lo insultaba, pues su inglés de hecho era perfecto. Claramente aún estaba molesta, de un modo que es merecedor de burlas. Sin embargo, sin importar cuánto hubiera disfrutado que un amigo se burlara de mí, descubrí que no tenía capacidad para hacerlo yo misma y no tenía ganas de emprender ejercicios de meditación sobrios para deshacerme de esa ira ridícula y desproporcionada.

Obsérvese lo siguiente: si hubiera decidido perdonar a este hombre grosero de modo incondicional, lo más seguro es que hubiera presentado las dificultades que se identificaron en el capítulo III: una superioridad petulante y la incapacidad de tener pensamientos constructivos en torno al futuro (algo que es fácil, pues no volvería a ver a esa persona).

Una de las dificultades de la esfera media que sugiere esta historia es que un encuentro único con un extraño puede revelar propiedades molestas sin mostrar otros aspectos de la persona en los que valdría la pena enfocarse si se quiere llegar a la no ira. (Un cirujano con características molestas parecidas, que es un líder en mi templo de Chicago, reveló bases ricas para la no ira cuando reparó la mano de uno de nuestros estudiantes más talentosos).

¿Qué hay de una representación de la ira? En ocasiones, cuando la ira no es una tentación real, una representación logra buenos resultados, en particular en nuestra contenciosa cultura. Un sábado, mientras reclinaba mi cabeza en el lavabo, mi estilista

intentó alcanzar el champú en uno de los gabinetes desorganizados de arriba y cayeron varias botellas, una de ellas —afortunadamente de plástico— me pegó en la ceja. El golpe me sorprendió, pero no me lastimó ni enojó. No obstante, creí que era útil indicar a los otros la importancia de este acontecimiento, pues alguien más podría resultar seriamente lastimado en el futuro (si hubiera caído una botella más pesada o si se hubiera roto). Así que exhibí un enojo educado y dije que en verdad deberían instalar un anaquel en el gabinete que mantuviera las botellas en su lugar. "Sí, contestó mi estilista, llevamos mucho tiempo pidiéndoselo al administrador". Así que repetí mi acto en la recepción con un vigor elevado al darme cuenta de que esto era útil tanto para los empleados como para los clientes y confiando en el miedo estadunidense a las demandas. Este caso me parece similar a la interpretación de Jesús en el templo que hacen los utku: hacer la representación culturalmente esperada con el fin de obtener buenos resultados. Démosle crédito a Séneca otra vez: mientras más se aleje de la ira real, es más fácil controlarla y modularla. Esta representación logró el resultado que la ira, como indicador para otros, podría haber logrado, pero de modo más fiable. Incluso un momento breve de ira podría haber crecido en un intento por humillar a esas personas y hacerlas sentir mal. La representación que busca buenos resultados sociales no corre ese riesgo. La ira de transición, colocada en medio, es otra respuesta razonable, pero resulta un poco más riesgosa que una representación, pues es posible que se deslice de modo imperceptible al terreno de la ira verdadera.[30]

He aquí un caso en que no logré evitar del todo el riesgo. En el puesto de seguridad del aeropuerto de Fráncfort, después de que me escogieran para una segunda revisión, misma que llevaron a cabo empleados inusualmente groseros y mal entrenados, decidí hablarles con calma en mi mejor alemán: "Es ist wirklich viel besser, höflich zu sein".[31] Sin embargo, cuando dije estas palabras, sonaron como una parodia de la rigidez y el carácter obsesivo de los alemanes, en especial cuando intenté pronunciar todas las consonantes, afectada como estaba por el desfase horario (acababa de volar desde la India); entonces me di cuenta de que la ira verdadera estaba ahí, pues evidentemente deseaba, en cierto grado, burlarme de ellos y humillarlos.

Las historias anteriores plantean una cuestión, pues la ira forma parte tan integral del tejido de la vida social, que responder de modo no iracundo suele malinterpretarse como un insulto o una falta de respeto. He descubierto que se espera que las mujeres respondan de modo emocional, por lo que, cuando hablamos con calma y racionalmente, los hombres se enojan y sienten que alguien los trata con altivez (como probablemente hice con los agentes alemanes). Esto plantea dos preguntas: ¿acaso la no ira resulta problemática en un sentido ético? y ¿puede empeorar a veces las cosas? Creo que la respuesta a la primera pregunta es *no,* aunque es mejor asegurarse de que en verdad se trata de no ira y no de ira con una pátina racional; desafortunadamente la respuesta a la

segunda pregunta es *sí*. Me temo que cuando los hombres se enojan porque una mujer se muestra calmada y analítica (en particular, sin duda, cuando habla con un acento forzado que sólo pudo haber aprendido en la universidad), en realidad es su problema, y no es mi responsabilidad comportarme como una niña para evitar una respuesta enojada. No obstante, en ocasiones, al conocer las probabilidades de que haya esa respuesta, puede ser mejor hacer una representación de molestia o de alguna otra emoción con el fin de humanizar la interacción, aun cuando no se desee humanizarla. Creo que esto también ayuda a evitar el error genuino de utilizar nuestra racionalidad para ponerlos en su lugar, una tentación de la que rara vez se libran dichos encuentros.

Aun así no puedo evitar hacer una observación más. Los hombres en particular sienten que han logrado algo si consiguen que una mujer se enoje, en especial si se trata de una mujer calmada e intelectual. Continuamente hacen el intento de hacerte enojar como una forma de coqueteo, sin duda piensan que liberar las emociones reprimidas de esa mujer es una victoria sexual (obsérvese que asumen que estas emociones están en general reprimidas, ¡no sólo que les son inaccesibles!). Este ejercicio, en exceso tedioso, muestra que tienen muy pocos recursos para ligar o ninguno interesante (como el humor y la imaginación), y en realidad tiene el efecto opuesto al que se busca: aburre a la mujer, quien sin duda ha visto esto antes, y los hace parecer tontos.

Sin embargo, como sabemos, el diablo se presenta de muchas formas, y si bien he aprendido a evitar la ira en el escenario de mi maleta, un anzuelo prácticamente irresistible de ésta es el comportamiento en la esfera media que carece de sentido. Por supuesto que esta esfera está llena de irracionalidad y sus manifestaciones son tan variadas y tan asombrosas que resulta difícil anticiparlas, mientras que el comportamiento de quienes levantan maletas es tan predecible que resulta aburrido. Los agentes de servicios de internet se contradicen con una inventiva estupenda: los empleados bancarios, además de que casi no hablan inglés (sin importar que hayan estudiado en los Estados Unidos o no), repiten políticas absurdas y carentes de sentido como merolicos. He aquí una ocasión de este tipo: recibí una notificación por correo electrónico sobre un posible cargo fraudulento a mi tarjeta de crédito. Llamé al banco y, después de pasar 25 minutos en espera, me transfirieron con un agente en el departamento de fraudes. Este cargo no era mío, algo en lo que pronto estuvimos de acuerdo, pero en realidad ni siquiera se había realizado: era evidente que habían marcado el número al azar y quien lo hizo no tenía el resto de la información (fecha de vencimiento, código de seguridad), por lo que el cargo fue rechazado. Sin embargo, el agente de fraudes insistía en darme una nueva tarjeta de crédito, algo que conlleva una pérdida de tiempo horrible y muchas inconveniencias. Me resistí: si podían marcar un número al azar, podía ocurrirle lo mismo a cualquier otro, por lo que ni el banco ni yo estábamos mejorando mi seguridad. "No obstante, me dice, de acuerdo con las normas

tiene la obligación de dar una nueva tarjeta cada vez que se comete un fraude". "De hecho, le dije en mi estilo más jurídico, no hubo fraude porque el cargo se rechazó: se trata, en el mejor de los casos, de un intento de fraude". Ya que estaba a punto de realizar un largo viaje y todas las reservaciones se habían hecho con mi antigua tarjeta, y ya que esto significaba un montón de llamadas internacionales, arremetí con el siguiente argumento: *a)* la norma que citaba no justificaba su decisión, pues menciona fraudes y no intentos de fraude, y *b)* su comportamiento era malo para los negocios y carecía de propósito. Después de pasar una hora así, perdí (y dormí muy mal después).

¿Acaso uno debería rendirse inmediatamente a la irracionalidad de la vida? El mundo suele plantear esta pregunta. Sin embargo, la creencia en que debería ser racional y simplemente señalar que algo que no lo es generará un cambio es una receta al estilo de Séneca para la ira constante y para sueños llenos de personas molestas que no deberían formar parte de nuestra vida interior.

Sin embargo, en ocasiones los insultos de la esfera media no sólo son personales: tienen por blanco características grupales y se utilizan para estigmatizar y subordinar. En este punto dejan de ser sólo faltas de respeto y, bajo ciertas circunstancias, pueden constituir ataques a nuestra dignidad igualitaria como ciudadanos y a los términos de la cooperación política, como ocurre con los agravios de acoso sexual y racial, según los define la ley de los Estados Unidos. Aquí los insultos son aspectos serios del bienestar, pues la igualdad política es muy importante y algunos tipos de comportamiento denigrante constituyen discriminación ilegal. Abordaré ese tipo de insultos hasta la siguiente sección, no sin dejar de señalar que aquí se puede observar un gran hueco en el análisis de Séneca. Estaba tan convencido de que los insultos y el ultraje eran algo trivial, que ni siquiera pensaba que la esclavitud fuera algo que debiera molestarnos. Si bien aconseja el trato no violento y respetuoso de los esclavos, deja pasar el estatus y dice a los esclavos que la libertad interior es lo único que cuenta.[32] Sea como fuere, muy probablemente es una postura inconsistente: si el estatus es trivial, ¿por qué el trato grosero e irrespetuoso en él es importante? No obstante, sea inconsistente o no, su postura es errónea: algunos tipos de insultos tienen importancia política y son una discriminación inaceptable.

Otro hueco en la explicación de Séneca y un caso similar en que la esfera media ingresa a la política es el área de las calumnias. Algunas calumnias simplemente irritan, otras causan un daño considerable a la reputación, mismo que no se puede hacer a un lado como si simplemente se tratara de una cuestión trivial. ¿Cuándo cruza la línea una calumnia y se convierte en un daño a componentes del bienestar que se toman en serio con justicia? Cuando afecta expectativas de empleo o de carrera, indudablemente; cuando afecta de tal modo las relaciones sociales, que la persona tendrá dificultades para continuar amistades y seguir trabajando, e incluso para mantener su salud, como ocurre

con buena parte de la difamación en internet y con el acoso tanto en internet como fuera; eso carece de valor de verdad y por lo tanto no es exactamente una difamación. Por supuesto, las personas que asignan una importancia desproporcionada al estatus suelen enojarse enormemente y observan que sus relaciones y su trabajo se ven afectados por cosas que, tanto Séneca como yo creemos que son insignificantes y por las que no tiene sentido preocuparse seriamente. Por lo tanto, el desafío está en separar dichos casos de aquéllos en los que el daño se relaciona con la obstrucción de componentes importantes del bienestar. La ley contra la difamación intenta trazar esta línea, igual que lo hace el agravio de "imposición intencional de angustia emocional". Alguien a quien se obliga a trabajar en un ambiente laboral racialmente integrado no puede demandar, incluso si siente una molestia genuina, pues la ley considera la integración racial como un bien público importante. ¿Cuándo debería la ley reconocer el enojo sincero y cuándo, por el contrario, deberíamos simplemente decirle a la persona que madure? Conforme las sociedades evolucionan, la línea cambia en ambos sentidos. El acoso sexual, que alguna vez se consideró que formaba parte de la categoría de "madurar", ahora se reconoce como algo que incluye elementos importantes de ciudadanía igualitaria y dignidad. Estos temas complicados se presentarán, de la mejor manera posible, en la sección "Daño al bienestar: de cara a la ley".

La concepción que Séneca tiene del bienestar es demasiado simple; también tiene una idea sesgada de la utilidad de la ira. Es inverosímil negar que la ira en ocasiones desempeña un papel disuasorio o motivacional útil. Aun así, está en lo correcto al recordarnos que puede ser resbaladiza y poco fiable al desempeñar ese papel, y que una representación cuidadosamente controlada —o, usando un concepto que no utiliza, una ira de transición cuidadosamente vigilada— sería incluso más eficaz porque es más controlable. Incluso cuando pensamos en manejar, un área en la que continuamente hay malos comportamientos sin ley, la ira en ocasiones puede disuadir, pero también puede provocar o contribuir a un incremento del peligro, mientras que una expresión cuidadosamente calibrada de indignación puede ser más efectiva.

No obstante, Séneca tiene la respuesta correcta, sobre todo, a la objeción perpetua de que respetarnos a nosotros mismos requiere que sintamos ira ante injusticias serias. Según dice, ocurre lo contrario: es quien se eleva por encima de dichas injusticias quien en verdad tiene un carácter noble. Podemos reconocer que muchos comportamientos son inferiores sin pensar que nos debemos bajar al nivel del agresor o de quien insulta. Como dice Hamlet: existen oportunidades constantes de reaccionar al mal comportamiento de otros, pero ¿por qué haríamos eso? ¿Por qué el hecho de que alguien haya hecho algo indignante justifica que yo me comporte de modo desmedido o agresivo? "Tratadlos de acuerdo con la dignidad de vuestra nobleza" significa "no seas como ellos: no te revuelques en la mugre sólo porque ellos lo hicieron. Piensa en qué tipo de persona eres

y en lo que tu personalidad requiere de ti. Sé un modelo de buen comportamiento".

No obstante, dice nuestro interlocutor imaginario, las personas iracundas suelen tener éxito. A esto deberíamos responder: "Con frecuencia no por mucho tiempo". En la política la persona explosiva suele meterse en problemas rápidamente, y las personas alegres y calmadas como Franklin Delano Roosevelt, Bill Clinton y Ronald Reagan lo evitan mucho mejor. Cuando hay personas propensas a estallidos de ira en la cima, suele no tratarse en una democracia e, incluso entonces, se suele destituirlos rápidamente: Claudio y Nerón tuvieron reinados breves, mientras que los de Augusto y Trajano, por no mencionar al filósofo estoico Marco Aurelio, fueron más largos, y murieron de causas naturales.[33] Incluso en los deportes, donde se enseña a los atletas a reaccionar a los insultos y las faltas de respecto, una inspección más detenida muestra que las personas iracundas suelen tener un camino difícil. Las personas valoran la no ira de Paul Konerko, Jim Thome y Brian Urlacher, y tienen poca paciencia para las excentricidades de Ron Artest, quien, después de someterse a una terapia de ira obligatoria, resurgió en una carrera exitosa y menos tumultuosa bajo el nombre de Metta World Peace.[34] Asimismo, si bien las personas celebran el papel motivacional de la ira dirigida a uno mismo (una constante en la forma de jugar de Serena Williams), rechazan el uso de la ira para disuadir o humillar a otros (lo que en ocasiones ha dañado la manera de jugar de John McEnroe). Obviamente éstas no son reglas que carezcan de excepciones, en especial cuando eres un tirano (piénsese en la larga vida de Mao Tse-Tung), pero vale la pena considerarlas.

¿Una disculpa hace la diferencia? Sin duda importa para avanzar, pues nos hace esperar buenas cosas de parte de quien la presenta, si no hay complicaciones. Una disculpa puede eliminar la necesidad de quejarse o de hacer una representación de la ira.

Obsérvese que hasta el momento nos hemos enfocado en injusticias que no amenazan seriamente el bienestar; por lo tanto, el consejo de Séneca resulta demasiado sencillo —pues construí la lista de casos con el fin de excluir actos negativos graves que cometen extraños en nuestra contra—. Mi opinión respecto de éstos quedará clara en la sección "Daño al bienestar: de cara a la ley", en la que argumentaré que es mejor dejar estos casos en manos de la ley antes que participar de una ira retributiva.

Sin embargo, no hemos terminado con las injusticias que no son graves. Hasta el momento me he concentrado en los extraños y en personas que sólo vemos de modo casual y rara vez. Desafortunadamente la vida es mucho más complicada que eso. Trabajamos y nos asociamos con muchas personas a las que conocemos muy bien. No son íntimas y no tenemos ninguna relación de profunda confianza personal con ellas, pero tenemos otros tipos de interdependencia e incluso de confianza, y tenemos relaciones institucionales que están definidas por normas y expectativas. Estas reglas se violan con frecuencia. En ocasiones nuestros socios tienen acciones crónicas de irritar y no tenemos la opción de no asociarnos con ellos. Ciertamente, ya que la buena comedia suele basarse en el carácter, se puede hacer mejor comedia en lo que podemos llamar *la mitad de la mitad* —es decir, ni intimidad profunda ni interacciones casuales con extraños— que en la esfera más casual, algo que las buenas comedias de situaciones saben desde la graciosa ira de Gale Gordon como el director Osgood Conklin en *Our Miss Brooks*.

El lugar de trabajo no es muy íntimo, pero en él desarrollamos algunos de los proyectos más importantes de nuestras vidas.[35] Por lo tanto, es un lugar raro: en realidad no hay razón alguna para confiarle tu vida a tus colegas; sin embargo, en un sentido real, debes hacerlo. La extrañeza añade a la comedia (y, en ocasiones, a la tragedia, pero regresaremos a esto más adelante).

La comedia del lugar de trabajo es una historia antigua. Asimismo, si bien en sus obras filosóficas serias Séneca se enfoca en lo casual —se tiene la impresión de un individuo muy solitario sin colegas alrededor—, su única obra cómica, una sátira escrita después de la muerte del emperador Claudio, se concentra en personajes que conocía bien: el emperador, sus libertos, sus abogados y otros personajes de la corte imperial. Esto nos presenta a Séneca como un hombre al que irritaban muchas cosas: la aburrida labia de Claudio, su cojera y su tartamudeo, sus flatulencias, etc., antes de llegar a los daños serios al bienestar público que ocupan buena parte de la obra.[36]

Los colegas difieren de los socios casuales porque tenemos menos opciones para no tratar con ellos. Difieren de las personas íntimas porque no elegimos exactamente tratar con ellos y de hecho quizá no nos agraden. Por lo tanto, debemos descifrar qué hacer con nuestra relación con ellos ante las muchas ocasiones para la ira que seguramente se presentarán, en un contexto en el que es casi seguro que tengamos que tratar con ellos nuevamente. Séneca está en lo correcto cuando nos insta a evitar la presencia de las personas que nos molestan, y ése puede ser un factor legítimo en la elección de un lugar

de trabajo (asimismo, sin duda es una razón para evitar pasar tiempo en ese gran lugar de trabajo que es internet, que indudablemente nos proporcionará muchas ocasiones para la ira), pero sólo hasta cierto punto, pues es imposible controlar en verdad un lugar de trabajo para que se adecue a nuestro gusto o cambiarlo cada vez que alguien siente una irritación excesiva (aunque algunos lo intentan).

Dejo para después los daños verdaderamente graves que los colegas se infligen entre sí, por ejemplo, plagio, acoso sexual, discriminación, terminación injusta del empleo. Todos ellos son objetos legítimos de la ley. Nuestro foco aquí se encuentra en los patrones crónicos de comportamiento que suelen ocasionar una respuesta iracunda, pero que no son daños graves al bienestar. Lo que afirmé antes en relación con los errores que provocan insultos también es cierto aquí: cuando se trabaja todos los días con personas, resulta esencial no ser demasiado sensible e incluso es mejor crearse el hábito de interpretar comentarios dudosos con un espíritu generoso. Sin embargo, los colegas hacen muchas cosas que son genuinamente problemáticas: hablan demasiado, hablan bruscamente, tratan de dominar un proyecto conjunto, no hacen su parte en un proyecto conjunto, reniegan de compromisos importantes, tratan de tener un trato especial que nadie más recibe. Estas cosas pasan todo el tiempo y, como dice Séneca, si uno en verdad se enojara por esas cosas, enloquecería. Incluso si se ha logrado ver los insultos al honor y el estatus como cosas poco serias (y pocos son los que han ganado esta batalla de modo estable y por completo), otras personas no lo han hecho, y es necesario tratar con sus principios inapropiados y con el comportamiento subsiguiente. Es necesario aprender a vivir con esas personas, por lo que no es posible simplemente irse como ocurre en los casos casuales. Por consiguiente: ¿la ira es una respuesta adecuada? ¿El perdón resulta útil? Podemos ver que, cuando menos aquí, la disculpa resulta significativa y potencialmente productiva para avanzar, pero también puede ser una trampa.

Permítaseme estudiar este problema con cuatro ejemplos de la vida real. Ya que dejaremos de tratar con extraños a los que nadie conoce, presentaré aquí a un *alter ego* ficticio de nombre Louise, con lo que se añade una capa adicional de ficción y una hoja de parra de protección para las otras personas que se presentan aquí como personajes ficticios.

Caso A. Louise imparte un curso con un colega que tiene un rango y logros similares a los suyos, y es necesario que los alumnos envíen una solicitud para que los admitan. Después de pasar un tiempo revisando en conjunto las solicitudes, su colega le escribe: “Tú puedes tomar la decisión. Estoy demasiado ocupado por ahora para prestarles atención”.

Caso B. Louise organiza una conferencia importante. Un colega de otro departamento, a quien conoce bastante bien, accede a presentar un texto de modo

definitivo e inequívoco por escrito (¡acaba de releerlo!). Nueve meses después, con la fecha de la conferencia muy cerca, él escribe un mensaje casual en que dice que le será imposible asistir porque irá a otra conferencia en Australia. No da señales de ver algún problema en su conducta y es demasiado tarde para que Louise remplace su contribución.

Caso C. Louise tiene un colega que, en muchos sentidos, es maravilloso, brillante, generoso, lleno de buena voluntad hacia los otros, pero es un bebé, simplemente habla todo el tiempo. No deja de hablar mientras no lo interrumpan. En las decisiones grupales suele terminar callando a los maestros más jóvenes, sin tener malas intenciones, sino por falta de sensibilidad a los efectos de su comportamiento en combinación con un exceso embriagante de autoexpresión.

Todos estos incidentes son molestos, y es justificado que lo sean. Entonces podemos decir que la ira está bien fundada. En el primer caso, el colega de Louise quizá no buscaba ser ofensivo, pero cometió un insulto al sugerir que su tiempo es más valioso que el de ella, además de expresar un tipo de pomposidad que está fuera de lugar en el trabajo académico (aunque sea ubicua). En el segundo caso, que es más serio, el otro colega de Louise pone en juego el éxito de la conferencia y, por lo tanto, el bienestar de todos los que le han dedicado tiempo y energía, además de violar normas establecidas. Ya sea que aceptara una invitación posterior e incumpliera un compromiso previo porque deseaba ir a Australia o que ya tuviera un compromiso en Australia y aceptara éste sin darse cuenta, la manera casual en que trató todo el episodio, sin arrepentimiento ni disculpa alguna, es un indicador de que no tiene idea de la carga que impuso en los demás ni de las normas que violó, aunque sin duda ha sido parte de esto lo suficiente como para conocerlas. En el tercer caso, quizá el más serio, una persona que no es malintencionada amenaza con perturbar a toda una comunidad debido a su falta de autocontrol.

Obsérvese aquí lo que una disculpa podría ofrecernos. En *A* y en *B* si el colega se hubiera disculpado, el insulto seguiría presente, pero Louise tendría mucha mayor confianza, al avanzar, en que los dos hombres se dieron cuenta del problema en su conducta y no lo repetirán. (En el caso *C* no podría tener esa confianza porque el problema es la falta de autocontrol). De tal modo que una disculpa puede proporcionarnos evidencia de que se reconocen las normas al avanzar y, por lo tanto, servir como base para seguir tratando con la persona en las interacciones colegiales normales.[37] Sin embargo, ¿qué se puede hacer? Los casos tuvieron un desarrollo interesante.

En el primer caso, Louise informó a su colega por correo electrónico que su comentario parecía fuera de lugar, pues ella también estaba ocupada y sugería que, en comparación con él, no tenía nada que hacer; aún así, revisaría las solicitudes con gusto

(y así fue, pues le tomó menos tiempo que enviárselas y esperar varios días su respuesta). Él no contestó, lo que no fue una buena señal. Sin embargo, ya que había entendido desde hacía varios años que esta persona, que tenía características humanas e intelectuales maravillosas, tenía un conocimiento pobre de sí misma y odiaba por completo admitir que se había equivocado, Louise decidió dejarlo ir. Obsérvese que la decisión de informarle a su colega que la había insultado se tomó con cuidado con el fin de evitar que la ira supurante afectara interacciones futuras y para no mimarlo como en ocasiones hacen otros, pero también buscando darle pie para que supiera que era apropiado disculparse si quería contestarle con un gesto que indicara que no volvería a decir cosas tan inconsideradas. Sin embargo, cuando no entendió la indirecta, el paisaje cambió: Louise hubiera tenido que subir las apuestas, extraer una disculpa al pedírsela, algo que podría haber resultado exitoso o no. Sin embargo, se hubiera arriesgado a envenenar las interacciones futuras y crear un clima de tensión en la clase, misma que iba a ocurrir de todos modos, por lo que Louise sólo debía considerar si deseaba continuar una relación de trabajo cercana con ese colega tomando en cuenta todas sus fallas. Si la respuesta era *sí,* no extraer una disculpa parecía el camino más productivo. Las personas no suelen cambiar en respuesta ante la solicitud de una disculpa, por lo que sólo hay que decidir lo que se hará con ellas. Sin embargo, es necesario recordar que sólo se tiene que dar clases con esa persona, no vivir con ella.

En realidad el segundo caso es similar pues ambos incluyen personas que *odian* aceptar que se equivocaron. En éste, Louise intentó, en dos ocasiones, explicarle por qué renunciar casualmente a la conferencia que ella había planeado junto con otras personas le parecía inapropiado, pero lo único que obtuvo fue una respuesta arisca (por correo electrónico): "No tengo por qué explicarte mis acciones". Para ese momento Louise tenía que tomar una decisión, pues no era necesario que volviera a ver a esa persona o que diera clases con ella, pero también pensó que era probable que simplemente se le hubiera olvidado y se sintiera avergonzado, así como que estuviera preocupado por su envejecimiento. Además, en verdad quería ese texto. Por lo que al final decidió que seguir intentando extraerle una disculpa iba a condenar las interacciones futuras. En busca del bienestar (!) general, le propuso que enviara el texto de cualquier manera y que alguien más lo leyera, y lo invitó a platicar y tomarse algo. Él aceptó (no obstante, Louise no lo volvería a invitar tan fácilmente a otro evento).

Creo que ambas soluciones fueron muy buenas (sin duda estuvieron influidas por el hecho de que Louise había estado escribiendo un libro sobre la ira y su futilidad). Se conservaron las relaciones, tuvo una idea más clara de lo que podía —o no— esperar de estas personas y conservó una colaboración intelectual fructífera y una casi amistad (una amistad verdadera en el caso *A*). ¿Louise se enojó? Seguro, por un periodo breve. En el primer caso probablemente era ira de transición y nada más: Louise conoce a la persona

lo suficientemente bien para que la deje ocasionarle ira verdadera (por lo general). En el segundo caso Louise estaba en serio molesta, pero luego salió del abismo y decidió que un enfoque positivo de la situación crearía mayor bienestar para todos a la larga. Por lo que tuvo un pequeño arranque de ira verdadera pero luego se volvió hacia la transición. Después de todo, cuando trabajas con personas aceptas quienes son. Es tonto esperar que cambien, por lo que tan sólo basta con descubrir cómo sobrellevar la realidad.

En cuanto al tercero, se trata de un caso complicado porque hay todo un grupo afectado y distintas personas reaccionan de maneras diferentes. Lo que no funciona: enojarse ostensiblemente con la persona y tratarla mal. Esta reacción, si bien es muy natural entre algunos colegas, sólo crea tensión en todo el grupo. Algo que tampoco funciona a la larga es hablar con él al respecto: su comportamiento forma una parte muy integral de quien es ahora, y todo el problema consiste en que no sabe cómo afecta a los otros. Lo que suele funcionar es una interrupción firme y frecuente, algo que él toma muy bien. Sin embargo, fue un administrador quien encontró la solución más creativa para mejorar el bienestar: cambió el horario de clases de la persona para que terminara de dar clase unos minutos después de que las discusiones del almuerzo ya habían comenzado, por lo tanto llegaba tarde; así no podía establecer el tema de discusión e interrumpía menos. Este caso demuestra que el pensamiento con miras al futuro lo es todo. ¿Qué se lograría enojándose con él? Sería como enojarse con un genio de dos años. Incluso la ira de transición resulta una pérdida de energía emocional. Asimismo es importante señalar que se trata de un genio de dos años agradable y generoso.

Comparémoslo por un momento con otro caso, el caso *D,* un genio de dos años que no es agradable. Desafortunadamente la academia está llena de personas de este tipo. Este académico importante fue invitado a participar en un panel para inaugurar un nuevo centro de investigación que la universidad de Louise abriría en un país en vías de desarrollo. Louise estaba a cargo de la planeación de uno de los paneles inaugurales más importantes y esta persona formaba parte importante del plan debido al extraordinario valor de su obra. Es probable que otros participantes destacados sólo aceptaran la invitación si se aseguraba que participaría. Este hombre se dio a las clásicas tareas de postergación y después solicitó transporte de primera clase junto con transporte en clase de negocios para su esposa (!), algo que es ilegal de acuerdo con las normas usuales de la universidad y que es un signo de narcisismo infantil. Sin embargo, Louise sabía por experiencia que era fútil enojarse o siquiera mencionar estos problemas a *D*, por lo que dijo a los administradores de la universidad que simplemente era así y que, ya que queríamos que estuviera presente, era mejor resignarse y darle lo que pedía. Ellos también lo conocían y estuvieron de acuerdo con Louise. En este ejemplo, la ira ni siquiera está a la vista, sólo un desapego con cansancio. Sin embargo, no hay reconciliación ni se restaura una relación laboral. Louise pensó: "No vuelvas a hacer

nada con esta persona si puedes evitarlo; pero si en verdad tienes que volver a trabajar con él, trátalo como el genio egoísta de dos años que es. Este caso muestra los límites de la no ira: no constituye una buena relación laboral cuando las personas son como ésta. (El caso *C* es muy diferente y, con la ayuda de la no ira, es posible seguir sintiendo el mismo afecto por su protagonista). Sin embargo, la no ira cuando menos hace posible seguir con el evento. (Las dificultades de trabajar con *D* son tan notables que en la cooperación previa de Louise con *D,* una conferencia en su universidad, un orador plenario, otro ganador del Premio Nobel en el área de *D,* quien también había recibido el premio Nobel en la misma área, le dijo a su amigo que iba camino a la ciudad *Z* a una conferencia que Louise y *D* habían organizado. La respuesta del amigo fue: "Ésa es una de las cosas más inverosímiles que he escuchado". Así que: ¡la no ira puede lograr lo inverosímil!).

En pocas palabras, casi todo lo que hemos dicho en torno a la esfera casual funciona en la colegial, con más ocasiones aun para la comedia dadas las profundas tentaciones de narcisismo que ofrece el lugar de trabajo, quizá particularmente el académico. Asimismo, la idea de que enojarnos es necesario para el amor propio resulta aun más perniciosa aquí que en las interacciones casuales. En los cuatro casos se puede tener una indignación justificada, y lo está en cierto modo, pero todas sus consecuencias son dañinas. La principal diferencia es que en el área académica las disculpas pueden tener una utilidad real, aunque limitada; se puede prever que las cosas funcionarán mejor en el futuro y, por lo tanto, que buscar una relación cercana de colaboración puede ser fructífero. Sin embargo, recibir una disculpa es muy diferente a extraerla, algo que suele ser un error. Si las personas tienen la falla de carácter de no admitir que cometieron un error, una falla por lo demás común, es posible competir con ellas hasta el fin de los tiempos, con lo que se elevan las apuestas emocionales sin llegar a ningún lado, a excepción del abismo. En vez de ver las cosas como si se relacionaran exclusivamente con nosotros y lo que se nos "debe", simplemente se puede aceptar que a algunas personas no les gusta admitir que se equivocaron, pero tienen otras características que se pueden valorar y que incluso pueden gustarnos, y simplemente descifrar qué hacer para trabajar con ellos de ahora en adelante. Otras personas sufren de un narcisismo infantil verdadero, mismo que puede presentarse en muchas variedades, algunas más benignas que otras; también aquí es necesario descubrir qué hacer con eso.

Otra cosa que se puede aprender de estos casos es que la imaginación y ver las cosas desde la perspectiva de otra persona son correctivos esenciales para ese foco narcisista en nuestra ofendida necesidad de venganza. Extraer una disculpa hubiera sido una manera de lograr (aparentemente) una venganza, pero no habría cambiado la situación de modo en verdad útil. Darse cuenta de algo sobre la personalidad y de las limitantes de ambos (que tanto el primero como el segundo tienen una aversión particularmente

infantil a admitir que se equivocaron, que el segundo tiene más probabilidades de enojarse consigo mismo por olvidar algo importante y que no quiere admitirlo, que el tercero tiene una buena voluntad pero es incapaz de escuchar) ayudó a construir una respuesta útil. Las relaciones humanas están llenas de problemas por resolver. La empatía es necesaria para resolverlas bien, también el sentido del humor, pues ayudó a ver estas interacciones como si fueran guiones para una comedia de situación ubicada en la academia.

¿La ausencia de ira de Louise era un modo de no tomar a estas personas en serio? Sí, si *tomar en serio* significa no pensar que lo que hacen es gracioso, incluso infantil. No obstante, ¿por qué habría que definir *tomar en serio* de esa manera? Es probable que las actitudes de Louise no sirvan para construir buenas relaciones íntimas con los cuatro (aunque sin duda un fuerte instinto maternal sería un ingrediente esencial de cualquier buena relación íntima con los colegas *C* y *D*, ¡con alguien más!); afortunadamente eso no es lo que consideramos aquí. Quizá Louise fue un poco manipuladora en el caso *B* al utilizar a los colegas como un medio para lograr el éxito de la conferencia, y quizá el administrador también lo fue en el caso *C*. Sin embargo, esto sólo demuestra que en las relaciones no íntimas no siempre es malo influir en el comportamiento de las personas por el bien común.

Gratitud gratuita

Si bien la gratitud es, en muchos sentidos, la prima de la ira que tiene su vista fija en el pasado, en el capítulo IV argumenté que puede ser valiosa en las relaciones íntimas porque ayuda a construir la buena voluntad recíproca que esas relaciones generan con justa razón. ¿Ocurre lo mismo en la esfera media? Si los estoicos están en lo cierto al decir que nuestros tratos en esta esfera no son dignos de preocupaciones serias (salvo las excepciones que se considerarán en la siguiente sección), ¿qué sucede con la gratitud? Básicamente parecería ser inapropiada por razones similares: de igual modo que no deberíamos sentir ira a causa de los muchos insultos y humillaciones de los viajes en avión, de conducir y de muchos otros aspectos de la vida cotidiana, tampoco deberíamos sentir gratitud cuando otros hacen que estas cosas funcionen bien: dicha emoción revela una dependencia demasiado fuerte en los bienes externos. Sin embargo, igual que con la anterior, es necesario notar que la gratitud no tiene una simetría exacta con la ira. En primer lugar incluye el deseo de hacer el bien a alguien, algo que parece mucho menos problemático que hacerle mal; además, está acompañada de sentimientos placenteros, que no perturban el bienestar, y no de sentimientos dolorosos, que suelen hacerlo. En segundo lugar, no parece estar infectada del pensamiento mágico: la persona agradecida no tiene la fantasía de que otorgar un beneficio a la persona que la ayudó cambiará el pasado. Con frecuencia piensa que promoverá bienes futuros, y eso es algo bueno. Así que el problema que en verdad plantean los estoicos es el de la dependencia inapropiada.

Sin embargo, existe también un tipo de gratitud en la esfera media que está libre de este problema. Propongo llamarla *gratitud gratuita.* Es muy fácil acostumbrarse a las malas cosas que acompañan a los viajes y las interacciones cotidianas. Evitar la ira en el sentido estoico exige disminuir tus expectativas de cómo resultarán esas interacciones, pues uno practica la *praemeditatio malorum* usual de los estoicos. Después, cuando ocurre algo muy agradable, es sorprendente y encantador. Es agradable hablar con un mecánico muy inteligente y competente o con una persona de asistencia técnica por teléfono en alguna compañía de cable que en verdad sepa lo que hace; con un dependiente en un minisúper que no se comporte como si la idea misma de responder al cliente fuera un insulto; con un tipo que espere a usar un aparato en el gimnasio y que no exhiba ira alimentada por los esteroides e impaciencia, sino que sonría y bromee de modo amigable; con una adolescente en el mismo gimnasio que regrese un papel que se me cayó con un cortés *Disculpe, señora.* Todos éstos son milagros de la vida cotidiana, que sorprenden precisamente porque son extraños y, por lo tanto, generan un placer verdadero. ¿Esta emoción es sólo placer o también es gratitud? Creo que con frecuencia

se trata de la segunda.

¿Acaso esa emoción placentera también es inapropiada en esa medida? He aquí una manera de argumentar que lo es: tú, Louise, te has estado protegiendo de la ira al esperar lo peor, como haría un estoico, pero en verdad estas cosas no han dejado de importarte. Debajo de este escudo en verdad te importa la cortesía y el buen comportamiento, como buena hija de la clase alta que eres, y sólo finges que no te importa para evitar sentir ira todo el tiempo. Cuando el buen comportamiento llega como un milagro, esa fuerte emoción que sientes revela un apego residual a estos frágiles bienes del azar y, por lo tanto, la emoción es un signo de que tu proyecto estoico desgraciadamente está inconcluso.

Quizá sea cierto, pero quizá también sea perfectamente correcto sentir placer repentino y pensar que la persona que se comportó tan bien merece algo bueno a cambio (ya sean las gracias, una sonrisa afectuosa o una buena reseña en internet). Prefiero la interpretación más caritativa, pues, después de todo, hablamos sobre placer y hacer el bien, algo de lo que nunca hay demasiado y que en realidad no necesita una justificación elaborada.

Analicemos un ejemplo para volver más precisa nuestra intuición. Quiero preparar una cena y visito el mercado por la mañana con el fin de comprar pescado para un platillo indio complicado. Mi expectativa es que seré quien tenga que quitarle la piel a los filetes y que eso me tomará mucho tiempo (no es un mercado en el que se pueda esperar tener un servicio extraordinario, por lo tanto no lo espero). El hombre al que le compro tres kilos de filete de salmón me pregunta si quiero que les quite la piel y los corte en piezas (porque le dije el tipo de platillo que cocinaré). Lo miro con sorpresa y le digo que sí. Al ver su habilidad con los cuchillos de gran calidad y su destreza y fuerza superiores, me siento cada vez más agradecida: no sólo me está ahorrando mucho tiempo, además lo hace mucho mejor de lo que yo podría. Una parte de mi emoción es el placer que me provoca su habilidad, pero una parte también es gratitud por la generosidad de su oferta y por la ayuda que me prestó. Sin duda no me hubiera molestado que no la ofreciera: fue algo caído del cielo. Así que no creo que revele ningún apego residual a bienes externos con mi emoción. Sin embargo, es una emoción en verdad agradable y espero, además de darle las gracias con afecto, hacerle algún bien de algún modo (aunque, ya que es el jefe de su departamento, no estoy segura de cómo podría hacerlo más allá de anotar su nombre).

En la esfera académica, estos casos adquieren una forma más compleja. Permítaseme presentar dos ejemplos, para los que volveré a mi *alter ego* Louise. En el primero, Louise trabaja en un proyecto que consiste en dictar una serie de ponencias y, de la nada, recibe comentarios extensos, extremadamente útiles y perspicaces de un colega con el que no ha hablado en años y que en ocasiones previas había tratado su obra con

desprecio. Había escuchado una de sus ponencias y luego se había tomado la molestia de leer con gran detenimiento las partes de su manuscrito que se relacionaban con ella. Sin duda Louise no esperaba comentarios de su parte y no se hubiera enojado en lo más mínimo si no le hubiera enviado ninguno. De hecho, después de 20 años finalmente había llegado al punto en el que sentía no ira, en el que su presencia en un auditorio no tenía el efecto físico que el escabel tenía en Séneca, o, al menos, ¡sólo el de un escabel cuando lo arrastran a la distancia! No obstante, se sintió profundamente complacida y agradecida, pues los comentarios eran en verdad útiles para su revisión. Si bien hubiera sido un error continuar su carrera dependiendo de esta persona y si bien hubiera sido excesivo expresar su gratitud invitándolo a cenar, pues ni siquiera le agradaba, sentía el derecho de sentir gratitud, pues sus comentarios habían sido extensos y escribirlos le había tomado cierto tiempo (trabaja muy rápido, pero aun así…). Quizá sólo lo hizo por un rígido estándar deontológico de hospitalidad, ¿y qué? Estuvo bien.

En el segundo ejemplo regresamos al caso *D* que examiné previamente, aunque con una actualización. Cuando este difícil colega finalmente asistió a la inauguración en el país en vías de desarrollo, llegó después de haber viajado casi 20 horas. Sin embargo, en vez de mostrarse cansado y de mal humor, era un manojo de energía positiva. No sólo dio una ponencia maravillosa en la inauguración, también corrió a ver los sitios históricos de la ciudad y regresó con un entusiasmo apasionado y con muchas preguntas. Louise estaba agradecida por su excelente contribución, y por la contribución adicional que significaba su simple presencia en el evento, pues es una persona en verdad distinguida, pero también por el amor que mostró hacia un país que ella adora, así como la voluntad general y la actitud positiva que resultaban inesperadas.

Los colegas nos pueden dar sorpresas agradables. Ya que muchos son niños, y que muchos de los problemas de trabajar con ellos tienen este origen, es bueno recordar que los niños también deleitan y complacen. Como en los ejemplos más casuales, podríamos interpretar la reacción de Louise de modo crítico y severo, decir que su gratitud revela una dependencia insensata e inapropiada en dos personas que no son de fiar. Sin embargo, ¿por qué no permitirle simplemente disfrutar la sorpresa, sin críticas, y experimentar la emoción de desearles el bien? En la medida en que no altere su estrategia básica de cuidado cauteloso, ¿por qué no simplemente disfrutar el regalo caído del cielo? En pocas palabras, si la generosidad hacia uno mismo es algo bueno, ¿por qué no ejercerla aquí?

Los dos casos previos difieren de los casuales porque tratan de bienes importantes a los que Louise siente un apego justificado: en el primer caso, su trabajo; en el segundo, la inauguración de un centro de investigación de su universidad. Tomando en cuenta que sus emociones tienen un apego justificado a estos importantes bienes, alguien que los promueve inesperadamente provoca un tipo más robusto de gratitud que en los ejemplos

casuales. No sólo se trata de: "*Finalmente* un empleado de cable competente con quien hablar"; es más bien: "Esta persona en serio ayudó en un proyecto importante". Si la persona hubiera demostrado ser poco servicial o incluso dañina, Louise debería haber evitado sentir ira (valiéndose de la ley en caso de que el daño hubiera sido lo suficientemente serio). Sin duda puede obtener buenos comentarios de otras personas, tal como ocurrió. Pero en este caso caído del cielo, ¿por qué no sentir un tipo limitado de gratitud y por qué no desearle a esa persona un tipo limitado de beneficios recíprocos? Si él le enviara algo para que ella lo comentara, quizá incluso le correspondería, tomando en cuenta que su regla básica es que sus colegas tienen la prioridad y todos los demás son opcionales; éste sería un buen acto gratuito. Una vez más, no es que haya un exceso de placer y goce en la vida. Cuando la gratitud cae del cielo, un cuestionamiento demasiado crítico revela una disposición poco generosa.

Hay un argumento más a favor de la gratitud limitada en estos casos: esta emoción mejora la cooperación futura. Las relaciones en el lugar de trabajo son limitadas. No suponen una confianza profunda como la que forma parte de las relaciones íntimas; tan sólo un tipo superficial de dependencia. Sin embargo, también incluyen asuntos que son sumamente importantes, por lo que resulta útil alentar los sentimientos morales que hacen que la vida de todos funcione bien.

Según nuestro análisis hasta el momento, la esfera media es fundamentalmente cómica. La comedia suele abordar vicios de sobreinversión en cosas que en realidad tienen poca importancia: la vanidad, la tacañería, la atención obsesiva en la reputación. Para los estoicos, toda la esfera media es cómica porque nada de lo que otros nos hacen es serio. Pero están equivocados. Existen tragedias genuinas en esta esfera, cuando personas que no son íntimas dañan cosas que se aprecian justamente: la vida, la salud, la integridad corporal, el trabajo y el empleo, aspectos importantes de nuestra propiedad, incluso propiedades que tienen un valor emocional, aunque no financiero. También deberíamos incluir aquí daños a la reputación que sean lo suficientemente serios para obstruir el trabajo, el empleo y la amistad; asimismo deberíamos añadir los daños morales del tipo que constituye una discriminación que viola la igualdad política. Por último, incluimos los daños causados a personas que amamos, no sólo a nosotros mismos.

Incluso aquí mi análisis no hace que la esfera media se una a la íntima. En la segunda, según afirmo, la relación misma tiene un valor intrínseco, por lo que la aflicción, la pérdida y la ansiedad que con razón sentimos cuando las cosas salen mal tienen por objeto a la otra persona y la relación misma. En la esfera media está justificado sentir dolor o ansiedad en torno al daño ocasionado al bienestar propio o de las personas a las que amamos, pero el extraño que ocasionó el daño es incidental para nuestro foco, o debería serlo. Aun así, está bien hacer algo respecto del daño, y es cuando necesitamos a las Euménides.

No es un accidente que estos daños serios al bienestar sean las ofensas que la ley toma en serio. En algunos casos tardó mucho (acoso sexual), en otros la frontera es discutible y se establece de modo diferente en diversos países (discursos de odio) y en algunos casos más es escurridizo y difícil de adjudicar (difamación). Aun así una pregunta esencial que plantea la ley se relaciona con la seriedad del daño al bienestar. Un "ambiente laboral hostil", por ejemplo, en las leyes en torno al acoso sexual debe elevarse por encima de las ofensas casuales y llega a ser una obstrucción seria. La conducta debe ser "severa o generalizada",[38] "amenazante o profundamente perturbadora".[39]

En el capítulo VI se analizarán los aspectos legales/políticos de algunos de estos casos; sin embargo, aún hay que pensar en la víctima. Hay muchos casos aquí en los que otras personas han dañado, con frecuencia de modo severo, a otras, usualmente con dolo o, al menos, con negligencia. Más tarde nos preguntaremos cómo pueden reconocer apropiadamente las instituciones legales el estatus de víctima. No obstante, ¿cuál es la

reacción emocional apropiada de la víctima? Una vez más, estos casos difieren de los que se discutieron en el capítulo IV porque no existe ninguna relación de confianza recíproca entre las partes y con frecuencia no existe ninguna relación —más allá de la que Thomas Scanlon llama *relación moral desnuda,*[40] el conjunto de expectativas y normas que vinculan a las personas sólo porque son seres humanos y morales— a la que suele unirse una afiliación compartida a una comunidad política. Sin embargo, se trata de una relación escueta, y en la mayoría de los casos no es necesario que haya una conexión futura entre las partes, más allá de la medida en que un procedimiento legal las vincula.

La aflicción es una parte extremadamente legítima e importante de dichos casos, pues responde a la importancia de la pérdida ocasionada (no la pérdida de la relación, como en los casos íntimos, sino del bienestar). Eso queda claro. Las víctimas deben tratar con esa aflicción, algo que suele ser muy difícil. Sin embargo, ¿qué hay de la ira?

En dichos casos, es comprensible la ira contra el perpetrador y sería sorprendente si la mayoría de las víctimas no pasaran por un periodo de ira acompañado por el deseo de que el ofensor sufriera o de hacerle algún tipo de mal. Sin embargo, lo primero que podemos decir es que las víctimas deberían dejar que la ley se ocupase del asunto en vez de tomarlo en sus manos. Éste es el cambio fundamental que nos muestra Esquilo, y en nuestro siguiente capítulo lo analizaremos con mayor profundidad. Suele haber un deseo residual de que sea uno mismo quien castiga al criminal; incluso la ley entiende hasta cierto grado esto. La defensa de *provocación razonable* en el derecho anglosajón relacionado con los homicidios incluye la idea de que una persona mató en el "calor de la pasión" o a causa de una provocación "suficiente" o "válida" —definida a partir de la figura normativa del "hombre razonable"— y sin que hubiera suficiente "tiempo para calmarse", algo que puede ganar una disminución del grado del delito de asesinato a homicidio involuntario. Sin embargo, una defensa basada en la provocación es una mitigación, no una excusa: aún es posible juzgar con severidad a la persona por no dejar que la ley lo resuelva. Sin embargo, resulta interesante que la ley comparte nuestra idea de que es necesario cierto lapso temporal para controlar la ira y que se le puede juzgar con menos severidad inmediatamente después del daño que cuando pasó cierto tiempo.

No obstante, en la mayoría de los casos la víctima no se convierte en un criminal, sino que se apoya en la ley. Incluso en estos casos existe uno análogo similar a la defensa de provocación. Es decir, no debemos juzgar a las personas con severidad si sienten ira hacia el criminal por un periodo breve y si, durante ese tiempo, se enfocan en desear que se castigue al criminal específico que los lastimó. Es sumamente comprensible que la cara y el cuerpo del criminal domine los pensamientos y los sueños de la víctima por un tiempo. No obstante, si la fijación en el criminal se convierte en una obsesión continua, estaríamos en lo correcto al culpar a la persona (y en instarla a que busque tratamiento a su problema). Lo aceptable sería sentir ira por un periodo breve,

seguida del desplazamiento hacia la transición, en la que el foco de la víctima pasa a ser el bienestar social y la manera en que el sistema legal puede promoverlo. Antes de obsesionarse con las características individuales del asesino, el violador o el ladrón, uno se enfoca en el crimen de modo más general y busca el tipo de compromiso con la ley que promoverá el bienestar de otras víctimas de hecho o potenciales —precisamente la transición por la que pasó Ángela en el capítulo II—. Las víctimas suelen enfocarse en el tipo de crimen que ellas sufrieron, de igual modo que las personas que estuvieron enfermas buscan el bienestar social enfocándose en su enfermedad particular (o la de su familia); esto parece correcto, si bien no es ideal, en la medida en que el bienestar social se promueva lo suficiente mediante la colectividad de dichos esfuerzos.

Según hemos insistido, es necesario que las víctimas se lamenten y traten con las pérdidas que experimentaron; sin embargo, esa necesidad no conlleva fantasías de venganza continuas en torno al delincuente. Al apoyarse en la ley, transforman el perjuicio: hacen que no sólo se relacione con ellos, sino con aquello que hace que mejore la sociedad. Una vez más, es necesario insistir en que la dignidad de una persona no necesita que se acose a un individuo ni obsesionarse de modo iracundo con él. Dejar que la justicia imparcial siga su camino no es una respuesta pusilánime. ¿Cómo mejoraría las cosas añadir un exceso a otro? Enfocarse de modo obsesivo en el sufrimiento futuro del delincuente sólo me implica en su comportamiento hostil y degradante. ¿Por qué su comportamiento tendría el poder de convertirme en un perro? El sufrimiento del delincuente se convierte en una pregunta que sólo ve hacia el futuro, algo que las instituciones manejarán a su modo.

¿Qué hay del perdón? En el mismo sentido, centrarse en el perdón de un delincuente en particular es cuestionable, pues afianza el pensamiento a ese individuo y a ese pasado. Se trata de la misma cuestión que se abordó en el capítulo IV: si es imposible ganar la lucha interna contra la ira de otro modo, quizá sea adecuado un enfoque en el perdón interno. Sin embargo, debemos mostrar escepticismo cuando un terapeuta nos dice esto, pues ésa es su profesión. Quizá enfocarse en el trabajo, o en esfuerzos políticos constructivos, sea igualmente bueno o incluso mejor. En lo que concierne a la aflicción, las personas suelen pensar que una terapia prolongada en la que se lucha con la tristeza es innecesaria: sólo lo es en casos de una aflicción obsesiva y patológica. ¿Por qué deberíamos tener una opinión diferente respecto de la ira? En los casos íntimos la persona se entrelaza de modo profundo con nuestra vida, por lo que es necesario que pase cierto tiempo y haya cierto esfuerzo para sanar una relación rota, como ocurre con la muerte. Sin embargo, no hay necesidad de que la interacción con un extraño tenga esta característica y no se debería alentar enfocarse de modo obsesivo en cualquier medio que parezca funcionar.

No obstante, ¿acaso la ira de la víctima no ayuda a disuadir? En esta esfera es

necesario hacer una distinción cuidadosa entre esta aseveración y aquella del carácter disuasorio del castigo. Esa aseveración es verosímil, según veremos en el siguiente capítulo; la primera no lo es. Por supuesto, si las víctimas nunca prestaran atención a las violaciones o los asesinatos, no habría estatutos que trataran con ellos y, por lo tanto, no habría disuasión. Así, tanto las víctimas como las demás personas deberían tener un estado mental que les permita apoyar cualquier política que sea útil para evitar un crimen. En ocasiones la defensa de las víctimas resulta útil para instar al público a tomar seriamente un cierto tipo de ofensa, como ocurrió con manejar bajo la influencia del alcohol y el acoso sexual. Sin embargo, en estos casos fue la magnitud apabullante de la *pérdida* y el *sufrimiento* de las víctimas (y de sus familias) la que resultó socialmente útil, no su ira. Asimismo, el comportamiento de las víctimas en su mayoría ha sido transicional y no retributivo. Por ello no veo razón alguna para que las víctimas y sus familias alimenten una ira —o participen de ella en algún sentido— que no es útil y está plagada de fantasías, con base en la conjetura de que esta emoción contribuirá a una disuasión óptima.

El consejo de Séneca es fácil de decir, pero difícil de seguir; él mismo lo reconoce al presentarse como alguien que cae repentinamente en las garras de la ira, incluso después de dedicar años a analizarse (seguí su ejemplo en este capítulo, tanto en las historias personales como en el retrato de mi *alter ego* Louise). Sin embargo, nos recuerda que hay muchas cosas que podemos hacer para aislarnos de las tentaciones. Insta a Novato a rodearse de personas que no lo irriten y esto, al menos en ocasiones, es posible. De modo más general, es posible evitar escenarios en los que se nos pueda provocar (por ejemplo, evitar buscar en Google nuestro nombre todo el tiempo y evitar las reseñas de nuestros libros). Por último, para aquéllos de nosotros que forman parte de la profesión legal, ofrece un consejo de amonestación: ¡Evita a los abogados y las demandas!

También nos dice algo que siempre es un buen consejo: cultiva tu sentido del humor en lo relacionado con los caprichos de la vida. "Hay que restringir la ira de mil maneras; que la mayoría de los casos[de ira] se eche a risa y a broma".[41] (Si bien esto es algo que Séneca no dice, las burlas de un amigo pueden ser la mejor manera de lograr esta "conversión"). Dicha conversión suele requerir salirse de la inmersión en el perjuicio cometido a nuestro yo: "Retírate a un lado y ríe".[42] Las ideas de Aristóteles en torno al "temperamento gentil" adquieren aquí un nuevo apoyo; sin embargo, Séneca recomienda algo más que es de suma importancia: una actitud de desapego divertido hacia nosotros mismos, de tal modo que no consideremos lo que nos sucede como la cosa más trascendental. Es probable que no lo sea. En la medida en que tenga un peso serio, deberíamos entregar el asunto a las Euménides.

[1] Séneca, *Moral Epistles,* 12.1-3 [*Epístolas morales a Lucilio,* vol. 1, trad. Ismael Roca Mella, Gredos, Madrid, 1986, pp. 136-138]. El término que utiliza es *deliciolum tuum,* literalmente, "pequeña delicia", lo que significa una intimidad considerable. (La versión de Robin Campbell publicada en Penguin dice "your pet playmate", tu compañerito de juego).

[2] Séneca vivió de *ca.* 4 a. e. c. a 65 e. c. Las *Epístolas morales* probablemente se publicaron entre el año 63 y el 64, y se escribieron poco tiempo antes. En efecto, Séneca se presenta en las cartas como si su salud fuera mala, ya sea que se trate de hipocondría, que sea verdad o que solamente lo haga con fines filosóficos. Ya que murió por un suicidio ordenado políticamente al poco tiempo, después de unirse a una conspiración para derrocar a Nerón, resulta difícil evaluar su estado de salud, más allá del hecho de que los filósofos griegos solían gozar de vidas largas gracias al clima salubre. Edades de defunción: Sócrates 70 (asesinado), Isócrates 107, Platón 80, Aristóteles (que tenía muy mal estómago) 61, Zenón el Estoico 72, Cleantes (boxeador y segundo al mando de la Estoa) 100, Crisipo 73 y Cicerón 63 (asesinado). Cuando impartí el curso Locke en 2014, acababa de cumplir 67.

[3] Lucilio es un personaje ficticio basado libremente en un *eques* romano real; sin embargo, es importante observar que en la colección se utiliza a sí mismo y a otros como ejemplos filosóficos y no debe leerse como una biografía directa o como una autobiografía. Véase el texto definitivo de Miriam Griffin, *Seneca. A Philosopher in Politics,* Clarendon Press, Oxford, 1976. La colección está dispuesta con una idea imaginaria del progreso filosófico, de tal modo que las primeras cartas representan a Lucilio como un estoico menos sincero que las últimas.

[4] Soy muy explícita en esto, hasta el punto de resultar aburrida, pero se me ha malentendido antes. Hice lo mismo en Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions,* Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, 2001 [*Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones,* trad. Araceli Maira, Paidós, Barcelona, 2008], que inicia con un recuento de la pena que sentí cuando murió mi madre. Al igual que los lectores de Séneca, la visión general de esto fue la de un texto autobiográfico por parte de personas que no tenían razón alguna para saber si era cierto más allá del hecho obvio de que en efecto tengo una madre. Como suele suceder, tal es la pobreza de mi imaginación que las anécdotas incluidas en este capítulo (como en buena parte de *Paisajes*) se basan en cosas que sucedieron, y cualquiera que intente cargar mi maleta haría mejor en cuidarse. En realidad no importa: mi propósito, como el suyo, es recordar a los lectores el tipo de cosas que provocan la ira cotidiana y hacerlos pensar en ejemplos propios.

[5] Séneca, *De ira,* III.38 [*Sobre la ira,* en *Diálogos,* trad. Juan Mariné Isidro, Gredos, Madrid, 2001, p. 162].

[6] Los griegos cometieron un gran error en esto, pues no contaban con un procurador. El individuo despojado debía conducir el proceso. En el capítulo VI veremos por qué esto es una mala idea.

[7] En adelante citaré la traducción de John Procope (*Seneca. Moral and Political Essays,* Cambridge University Press, Cambridge, 1955), si bien haré alteraciones ocasionales en pos de una mayor literalidad.

[8] Crisipo murió *ca* 207 a. e. c., más de 200 años antes de que naciera Séneca.

[9] Véase Janine Fillon-Lahille, *Le* De ira *de Sénèque et la Philosophie stoïcienne des passions,* Klincksieck, París, 1984. No todas las obras pertenecían a la corriente estoica: contamos con fragmentos de *Sobre la ira* de Filodemo (epicúreo). Séneca mismo conoce una obra en torno a la ira del estoico medio Posidonio, así como (sin duda) la obra de Crisipo.

[10] Véase Martha C. Nussbaum, "Erōs and Ethical Norms. Philosophers Respond to a Cultural Dilemma", en Martha C. Nussbaum y Juha Shivola (coords.), *The Sleep of Reason. Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome,* University of Chicago Press, Chicago, 2002, pp. 55-94. El amor en cuestión se imagina como el de un hombre mayor a un joven que no corresponde al amor erótico, lo que conserva las normas bien establecidas del cortejo griego. Zenón el Estoico define *eros* como "un intento de formar una relación de amor

amistosa, inspirada por la belleza de los jóvenes en la plenitud de su vida". En *Disputaciones tusculanas,* Cicerón se burla de ellos y sugiere que sólo tienen esta excepción a su norma de evitar las pasiones fuertes a causa del homoerotismo griego generalizado, pero el magistral *Roman Homosexuality,* 2ª ed., Oxford University Press, Nueva York, 2010, de Craig Williams, demuestra de modo convincente que las normas romanas eran muy similares. Así, si bien Cicerón pareciera nunca haber tenido una relación sexual con un hombre, su mejor amigo Ático era conocido por esta práctica.

[11] Séneca, *De ira,* II.26 [*Sobre la ira, op. cit.,* pp. 94-95].

[12] *Ibid.,* III.30 [*Sobre la ira, op. cit.,* p. 153].

[13] *Ibid.,* II.25 [*Sobre la ira, op. cit.,* p. 93-94].

[14] Una vez más esto no quiere decir que no sea ficticio, o que no lo haya tomado de otro autor a quien le causaba aversión.

[15] Séneca, *De ira,* II.22 [*Sobre la ira, op. cit.,* p. 91].

[16] *Ibid.,* II.31 [*Sobre la ira, op. cit.,* p. 100].

[17] *Ibid.,* III.33 [*Sobre la ira, op. cit.,* pp. 156-157].

[18] *Ibid.,* III.32 [*Sobre la ira, op. cit.,* p. 156].

[19] *Ibid.,* I.7, 8, 11 [*Sobre la ira, op. cit.,* pp. 42, 43, 46].

[20] Séneca no se opone a la pena capital en principio, tan sólo sugiere que la emoción suele llevar a utilizarla mal.

[21] Séneca, *De ira,* II.32 [*Sobre la ira, op. cit.,* pp. 103-104].

[22] *Ibid.,* I.12 [*Sobre la ira, op. cit.,* pp. 49-50].

[23] *Ibid.,* II.8 [*Sobre la ira, op. cit.,* pp. 73-74].

[24] *Ibid.,* II.9 [*Sobre la ira, op. cit.,* p. 74].

[25] *Ibid.,* I.20, II.15, III.38 [*Sobre la ira, op. cit.,* pp. 61-63, 156-157].

[26] *Ibid.,* I.20 [*Sobre la ira, op. cit.,* pp. 61-63].

[27] *Ibid.,* III.38 [*Sobre la ira, op. cit.,* p. 162].

[28] *Ibid.,* III.36.

[29] *Ibid.,* I.16 [*Sobre la ira, op. cit.,* pp. 53-55].

[30] Véase también William V. Harriss, *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity,* Harvard University Press, Cambridge, 2001, p. 425, para ejemplos antiguos de ira simulada.

[31] "Es mucho mejor ser cortés".

[32] Véase Séneca, *Moral Epistles,* carta 47 [*Epístolas morales…, op. cit.,* carta 47, pp. 274-281.].

[33] Trajano y Marcos gobernaron por 19 años y murieron por causas naturales. Augusto gobernó 41 años.

[34] World Peace (que ahora se retiró de la NBA y juega en Italia) agradece a su psiquiatra por una parte del campeonato de la NBA de los Lakers y apoya la Mental Health in Schools Act [Ley para la Salud Mental en las Escuelas]; también graba cuentos para niños y trabaja con PETA en contra del abuso de animales. Un camino relacionado de expulsión de la ira se encuentra en la carrera del famoso Brandon Marshall, exreceptor abierto de los Bears, quien ahora apoya con fuerza a favor de la Borderline Personality Disorder Foundation [Fundación para el Trastorno Límite de la Personalidad]. Su etapa iracunda previa incluye muchas suspensiones por conductas

violentas de diversos tipos y culminó en la famosa pelea de 2004, en la que atacó a varios fans y a varios jugadores. También fue condenado por violencia doméstica en 2007, por lo que lo volvieron a suspender.

[35] Para aquéllos entre nosotros, es decir, que tienen la suficiente fortuna de tener trabajos que son importantes y gratificantes para ellos.

[36] Séneca, *Apocolocyntosis,* trad. Martha C. Nussbaum, en *Seneca. Anger, Mercy, Revange.* Chicago University Press, Chicago, 2010.

[37] Véase Adrienne Martin, "Owning Up and Lowering Down. The Power of Apology", *The Journal of Philosophy,* vol. 107, 2010, pp. 534-553.

[38] *Harris* vs. *Forklift Systems, Inc.,* 114 S. Ct. 367, 1993.

[39] *Baskerville* vs. *Culligan,* 50 F. 3d 438, 1995, en la que la opinión del juez Richard Posner sostiene que los incidentes ofensivos eran absurdos y no estaban lo suficientemente concentrados ni eran lo suficientemente graves como para constituir acoso sexual.

[40] Thomas Scanlon, "Interpreting Blame", en D. Justin Coates y Neal A. Rognazzini (coords.), *Blame: Its Nature and Norms,* Oxford University Press, Nueva York, 2012; véase el apéndice B.

[41] Séneca, *De ira,* III.11.2 [*Sobre la ira, op. cit.,* p. 128].

[42] *Ibid.,* III.37 [*Sobre la ira, op. cit.,* p. 161].

VI. La esfera política: justicia cotidiana

El objeto general que tienen —o deberían tener— todas las leyes en común es incrementar la felicidad total de la comunidad, y, por lo tanto, en primer lugar, excluir, tan lejos como sea posible, todo lo que tienda a disminuir esa felicidad: en otras palabras, excluir los daños.

Sin embargo, todos los castigos son daños: todo castigo es en sí mismo maligno. Si hubiéramos de admitirlo en algún grado, sólo debería ser en la medida en que promete excluir un mal mayor.

JEREMY BENTHAM, *The Principles of Morals and Legislation,* cap. XIII

—En estas fiestas, señor Scrooge —dijo el caballero, tomando una pluma de la escribanía —, es más conveniente que de ordinario que recojamos algunas pocas provisiones para los pobres y desamparados, que sufren considerablemente en esta época del año. Miles de ellos carecen de lo necesario, señor, y cientos de miles están privados de las comodidades más imprescindibles.

—¿No hay cárceles? —preguntó Scrooge.

—Hay gran abundancia de prisiones —respondió el caballero, dejando la pluma.

CHARLES DICKENS, *Canción de Navidad*

Esquilo retrató la creación de la justicia legal y política a partir de las actitudes arcaicas de la ira retributiva. Las Furias, que sólo existían para perseguir a los malhechores e infligir dolor y desgracias, se vuelven benévolas y miran hacia el futuro, bendicen la tierra y buscan el bienestar de sus habitantes. También adquieren raciocinio, pues se dejan persuadir. Como guardianas de la ley, siguen desalentando el quebrantamiento de la ley al inspirar miedo, pero dejan dormir su ira.[1] El foco está en prevenir las injusticias y no en la venganza. Su estrategia de prevención incluye un plan de gran alcance para la prosperidad y el bienestar sociales, la disminución del hambre y la enfermedad, así como la inclusión de todos los ciudadanos; sin embargo, también incluye la creación de un sistema de justicia penal.

Los dos capítulos siguientes investigan la esfera política y se preguntan en torno a las consecuencias que la crítica de la ira tiene en algunos aspectos de las instituciones políticas. Esquilo nos proporciona imágenes sugerentes, no una teoría. Los atenienses del siglo V que vieron su obra sentían una gran pasión por la democracia, pero en el área que nos interesa su pensamiento en torno al diseño institucional era muy reducido. No existía un procurador, una oficina que, cuando menos, asegurara un juicio parcial en torno a los delitos que merecen ser perseguidos. Un ciudadano debía iniciar todos los procesos de acusación.[2] (Tampoco existía distinción alguna entre derecho civil y penal). Este sistema generó muchos problemas, entre ellos la posibilidad de procesos hostiles contra individuos controvertidos (como el de Sócrates, que iniciaron sus enemigos) y la simple desigualdad de los procesos en términos de riqueza y estatus (un proceso toma tiempo y, si incluye un abogado, también dinero), así como la no persecución de delitos que no contaban con un ciudadano relativamente acaudalado que la emprendiera. *Eutifrón,* un diálogo de Platón, retrata este problema y muestra la carga que el sistema impone en una persona de buena voluntad. El padre de Eutifrón asesinó a un jornalero, un no ciudadano. Nada sucede, pues el jornalero no tiene relaciones para iniciar el proceso; hasta que el mismo Eutifrón decide procesar a su padre por la muerte del jornalero. El diálogo deja claro que es profundamente problemático que un hijo lleve a su padre ante un tribunal; sin embargo, también lo es que un asesinato quede sin castigo. Ante la ausencia de un procurador, dichos problemas debieron estar muy extendidos.

Sin embargo, lo peor de todo es que el sistema de acusación privada alentaba las pasiones retributivas. El capítulo previo argumentaba que el curso deseable para la víctima era llorar la pérdida, pero separarse de cualquier relación personal posterior con el delincuente, para permitir así que la justicia imparcial tomase las riendas. El sistema

ateniense evita esta separación, pues coloca a la víctima en la posición de las Furias: la obliga a cazar a un delincuente en particular. El sistema mismo parece alimentar la ira continua y la obsesión. Así, aunque en otros sentidos el sistema ateniense clásico tomó en serio los temas que se dramatizan en *Euménides* —tratar la ira como una enfermedad de la comunidad política y considerar la tarea pública como la cura y la reconstrucción de las relaciones interpersonales enfermas—, en este aspecto estructural el sistema resulta por demás una continuación de la moral de venganza que la precedió.[3]

Indudablemente esta característica insatisfactoria, junto con el papel destacado que desempeñó en el juicio y la muerte de Sócrates (a quien acusó un grupo de enemigos personales), ayuda a explicar la fascinación de muchos filósofos griegos con la crítica del retribucionismo político y los intentos continuos de remplazarlo con un sistema legal que se enfocara en la reforma y la disuasión. De hecho, es probable que esta empresa hubiera comenzado con el mismo Sócrates, quien parece haber rechazado la *lex talionis* (ojo por ojo) como una base para tratar con las personas que te han dañado.[4] Sin duda esta búsqueda adquiere importancia en el diálogo relativamente temprano de Platón, *Protágoras,* que contiene una descripción elaborada de la disuasión y la reforma. En ese diálogo Protágoras anuncia la siguiente política:[5] "El que intenta castigar con razón no se venga a causa del crimen cometido —pues no se lograría hacer que lo hecho no haya acaecido—, sino con vistas al futuro, para que no obren mal de nuevo ni éste mismo ni otro, al ver que sufre su castigo […] Se castiga, a efectos de disuasión".[6]

Si, en consonancia con Danielle Allen, es correcto afirmar que el castigo en la Antigua Grecia era la búsqueda de la cura para la enfermedad de la ira, entonces estos pensadores no rompen con la tradición previa, como sugiere Allen, sino que, más bien, toman el siguiente paso lógico: argumentan que la mejor manera de curar la enfermedad de la ira en la vida política es negarse a basar los acuerdos institucionales en ella.[7] De cualquier modo, la búsqueda de una versión del castigo que viera hacia el futuro y no fuera vengativa, así como de la justicia penal en general, no comenzó con Jeremy Bentham: era una característica esencial en los modos en que Platón y los estoicos abordaban la injusticia, no sólo como una característica de las relaciones personales, sino como una de las leyes y las instituciones. En este sentido siguieron las sugerentes imágenes que Esquilo había creado e insistían en que ese atractivo ideal significaba rechazar algunas características destacadas de la práctica ateniense. Sin embargo, sus positivas propuestas institucionales eran demasiado estrechas y estaban demasiado vinculadas con su rechazo de la democracia como para resultar de mucha ayuda.

En este capítulo se considerará lo que ocurre con los actos injustos y las emociones que inspiran cuando se convierten en la preocupación de un sistema funcional de justicia política cotidiana: ¿qué características de dicho sistema llevan a cabo mejor la tarea de tomar en serio las injusticias sin acoger la ira? En el siguiente capítulo se considerará la

transición de una era de profunda injusticia estructural a una en la que, según se espera, estas injusticias se trasciendan. Esta distinción no siempre es tajante. La transición de la injusticia generalizada a un régimen más cercano a lo justo puede ocurrir dentro de un marco constitucional básico continuo, como ocurrió durante el movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos, un tiempo de agitaciones considerables con una importante reinterpretación de la Constitución, pero no su rechazo, o puede contener el remplazo de un régimen por otro, como ocurrió en Sudáfrica, que adoptó una nueva constitución. Sin embargo, ambos casos difieren más en grado que en tipo y los dos se considerarán como ejemplos de lo que llamo *justicia revolucionaria;* por consiguiente, este capítulo sólo trata de injusticias cometidas contra individuos o grupos dentro de un marco legal continuo que no se basa, al menos en el nivel más abstracto y general, en la injusticia fundamental.[8]

En ambos casos sigo el hilo de la crítica de la ira y cuestiono lo que ocurre con esa crítica en este nuevo contexto. Una larga tradición afirma que la justicia política necesita emociones iracundas. Dichas emociones, según suele afirmarse, son una característica requerida de nuestras interacciones como agentes responsables y son necesarias para expresar interés en la dignidad y el autorrespeto de los afectados.

Sin embargo, ¿qué significan en realidad dichas aserciones? En ocasiones se trata de aseveraciones empíricas en torno a lo que se necesita para motivar y sustentar a las personas mientras buscan justicia. Dichas afirmaciones son interesantes, pero tienen un carácter especulativo y resulta difícil evaluarlas en el contexto de las transacciones legales cotidianas; en cada caso interviene un gran número de agentes (víctimas, acusados, abogados, jueces y muchos más), y muchas personas diferentes sin duda están motivadas por muchos sentimientos diversos y combinaciones de los mismos. Con frecuencia las personas ni siquiera saben qué las motiva. Una pregunta más manejable, que será la mía, es: ¿qué sentimientos se expresan en las estructuras de las instituciones legales mismas y cuáles son deseables desde un punto de vista normativo? Para plantearlo de otro modo: si imaginamos la justicia de manera antropomórfica, ¿debería enojarse con los criminales? De no ser así, ¿qué actitudes debería expresar esta figura mítica?

También debemos seguir nuestro interés ancilar en el perdón y la disculpa. ¿Qué papel hay dentro de la justicia política para los rituales públicos que expresan estas ideas y estos sentimientos?

Según argumento, las instituciones políticas deberían emular a las Euménides: deberían expresar una preocupación con miras al futuro por el bienestar social y evitar las actitudes iracundas con miras al pasado que esta trilogía presenta con razón como carentes de sentido (la sangre derramada nunca regresa) y como normativamente perniciosas para el Estado (pues alientan fantasías de venganza que crean ciclos de

venganza privada). Las instituciones políticas no deberían encarnar ideas incoherentes o defectuosas en un sentido normativo. No obstante, como parte de su función como guardianas del bienestar, deben tomarse seriamente las injusticias, buscar evitarlas y ocuparse de ellas cuando ocurren, en un espíritu alentado por las Euménides (mismo que intentaré describir). Existen muchas maneras específicas en que las instituciones pueden evitar que las Furias vuelvan a ingresar, y es posible ilustrarlas, aunque una descripción exhaustiva va más allá de mis posibilidades.

Las instituciones, según destacó Atenea, deben ser justas e imparciales, influidas por el favor. Al mismo tiempo también deben tener intenciones benévolas. Como los buenos padres, parejas y colegas, deben encarnar no sólo el amor de la justicia, sino también un espíritu de generosidad que va más allá del legalismo estricto. Nuestro estudio de la ira y del perdón en otras esferas nos preparó para pensar bien en relación con actitudes generosas que miran hacia el futuro. Nuestra tarea en este capítulo será trazar, para esta esfera, la combinación adecuada de justicia imparcial, conocimiento de la injusticia y generosidad empática.

Debemos permanecer alertas al tema de la confianza, que fue importante en nuestro análisis de las relaciones íntimas. Según argumenté, estas últimas sólo prosperan cuando las partes están dispuestas a ser muy vulnerables a la otra; no sólo a *depender* de que la otra se comporte de un modo específico (algo que puede ser compatible con el cinismo en torno a la conducta probable de la otra parte), sino permitir que elementos cruciales de la prosperidad de ambos descansen en las manos de los dos. Algo similar ocurre en las comunidades políticas. Una sociedad con instituciones decentes no se mantendrá estable si los ciudadanos simplemente *dependen* de que las instituciones funcionen de cierto modo, pues, nuevamente, la dependencia es compatible con un gran cinismo tanto hacia las instituciones como hacia sus funcionarios. Por ejemplo, en una sociedad muy corrupta, los ciudadanos suelen *depender* de la corrupción de los funcionarios, de la descomposición del sistema de justicia, etc. En una sociedad racista, las minorías *dependen* de que el grupo dominante los oprima. En estos casos la dependencia produce una evasión de autodefensa y resistencia. Para que una sociedad decente conserve su estabilidad no sólo como un *modus vivendi* reticente, sino, según escribió John Rawls, estable “por las razones correctas”, es necesario generar apego a sus principios, y el apego genera vulnerabilidad.[9] Esta vulnerabilidad sería insoportable sin confianza. Por lo tanto, la producción de confianza debe ser una preocupación continua en las sociedades decentes.

El tipo de confianza que necesitan cultivar las comunidades políticas es diferente del que anima las relaciones íntimas, de igual manera que el tipo de amor que se manifiesta es diferente. No obstante, ambos tipos de amor y confianza incluyen la disposición de colocar elementos importantes de nuestro bien en las manos de otros —en este caso de

las instituciones de nuestra sociedad— antes que participar en una acción de autoprotección y evasión.

Tomando en cuenta que defenderé un enfoque que, en el sentido más general, es consecuencialista o bienestarista, es necesario que diga desde un inicio a lo que me refiero con esto. Al igual que en mis otras obras en torno a la justicia política,[10] afirmo que una condición necesaria importante de una sociedad que sea mínimamente justa es la protección de un conjunto de oportunidades humanas esenciales, o “capacidades”, hasta un nivel de umbral apropiado. Estas capacidades son plurales y cada una de ellas tiene valor intrínseco más allá de los demás bienes que puedan producir. Una sociedad que las ignora para buscar la riqueza o el crecimiento no puede ser mínimamente justa. Una sociedad tampoco puede intercambiarlas entre sí de modo justo, si esto significa llevar a unos ciudadanos por debajo del umbral de cualquiera de ellas. Estas capacidades incluyen bienes económicos, pero también derechos y libertades básicos y la noción de que la dignidad humana desempeña un papel central en unirlas a todas.[11] Aunque estas capacidades están separadas, también se apoyan mutuamente y en cierta medida se definen en referencia a lo que es factible en tanto finalidad conjunta de bienes políticos.

Mi opinión, por lo tanto, no sigue a Bentham ni es similar a las muestras más conocidas de utilitarismo económico. Sin embargo, su espíritu está muy influido por Mill y no parece inadecuado definirla como, en lo general, un tipo informado filosóficamente de bienestarismo.[12] Sin duda tiene elementos deontológicos, en el sentido de que la violación de una capacidad es una injusticia, sin importar si produce riqueza o algún otro tipo de bien, y la protección de cada capacidad es un bien político intrínseco. Sin embargo, en su totalidad, esta opinión, a mi parecer, se puede clasificar correctamente como una expresión de bienestarismo político con una imagen más rica, más abigarrada, del bienestar que muchas de sus competidoras.

Falsos valores sociales (una vez más)

Al igual que en las esferas íntima y media, la política nos enfrenta con el problema ubicuo de los falsos valores sociales. Las personas dejarán de apoyar un régimen legal o incluso de obedecerlo si están fuertemente en desacuerdo con los valores que subyacen en él. Además, algún tipo de apoyo popular no sólo es un límite práctico, sino también es una restricción de la legitimidad política. Cualquier sistema que no pueda justificarse ante las personas no logra pasar una prueba normativa básica. Por ejemplo, el utilitarismo de "Casa de Gobierno" favorecido por Henry Sedwick, de acuerdo con el cual sólo una pequeña élite conoce el verdadero principio de la elección política, incumple con restricciones de transparencia y consentimiento popular que parecen necesarias, de cierta manera, para la legitimidad política. Sin embargo, los valores actuales también suelen ser defectuosos; por consiguiente, ¿qué debemos mostrar sobre los valores que proponemos?

El liberalismo político, de John Rawls, insiste en que la legitimidad requiere mostrar que los valores propuestos pueden ser objeto de un consenso entrecruzado entre los recipientes de las doctrinas religiosas y seculares más razonables acogidas por los ciudadanos. Sin embargo, no insiste en que el consenso entrecruzado sea una realidad actual. De modo más verosímil afirmaba que sólo es necesario mostrar que existe un camino creíble hacia dicho consenso con el paso del tiempo y por medio de la argumentación.[13] Concuerdo aún más con Rawls en la idea de que debemos ser capaces de mostrar que la concepción política no es una doctrina completa, sino que muestra respeto igualitario a los ciudadanos que tienen una amplia gama de doctrinas completas razonables. No obstante, después debo enfrentarme a un desafío complicado: ¿qué expresión precisa de nuestra doctrina de la no ira se puede "vender" a los ciudadanos en una sociedad pluralista? Actualmente, según parece, una buena parte, si no la mayoría, de las personas en las sociedades modernas tienen nociones de competencia, búsqueda de estatus, honor masculino y venganza, que probablemente no sólo hagan que estén en desacuerdo con las ideas en torno a la ira y la retribución que he defendido, sino que las desprecien por ser débiles y afeminadas.

Este desafío, según creo, se puede cumplir. Podemos empezar por señalar ejemplos recientes en los que precisamente esas ideas gozaron de un gran éxito popular: los movimientos de protesta de Mahatma Gandhi y de Martin Luther King y el comportamiento de Nelson Mandela como líder de la nueva Sudáfrica. Todos estos casos se examinarán con mayor detenimiento en el capítulo VII. A estos ejemplos podemos sumar la respuesta carente de ira de las familias de las víctimas de Carolina del Sur,

misma que discutí en el capítulo III. Estos casos nos muestran que la crítica de la ira que aquí se presenta puede penetrar no sólo en un público de intelectuales, cuyo sesgo profesional puede llevarlos a desaprobar paradigmas conocidos de "masculinidad", sino también en grandes masas de personas y, con frecuencia, en personas que no aceptaban esas ideas antes del poder persuasivo de estos movimientos o que no pensaron que las aceptarían. Una parte del rápido éxito del que gozaron estos tres líderes, que en periodos relativamente breves hicieron que millones de personas aceptaran su normas, se puede atribuir a su habilidad de utilizar tradiciones religiosas conocidas: corrientes importantes o contracorrientes del cristianismo, el hinduismo y la religión africana tradicional, así como la totalidad del budismo. Dichas referencias religiosas ayudaron a que las personas sintieran en cierto grado que ya estaban comprometidas con ideas esenciales: vieron la persuasión de sus líderes no como una imposición ajena, sino como una exigencia de entenderse a sí mismas, liberarse del peso cultural que chocaba con algunos compromisos muy profundos que antes no habían examinado.

Por consiguiente, no debemos exagerar la idea de que la cultura moderna está en nuestra contra. Si tantas personas cambian con tanta rapidez, bajo la influencia de King, Gandhi y Mandela —o por una experiencia personal apasionante—, eso es evidencia de que en realidad nuestra cultura está dividida en torno a ellos.[14] En la ficción, las personas pueden romantizar a los justicieros, pero en general no desean encontrarse con ellos en la vida, y están contentas admirando a esos personajes ficticios a la vez que apoyan el orden legal con base en pláticas y argumentos no iracundos.[15]

¿En qué áreas necesita la ley resistirse a las corrientes fuertes de la creencia popular? Una de ellas es determinar dónde es apropiada la intervención legal. Como dije, no todas las causas comunes de la ira se relacionan con un daño serio al bienestar, pero las personas suelen creer que así es. Como escribe Séneca, exaltan las trivialidades y las convierten en acontecimientos importantes y, como resultado de esto, suelen volverse punitivas: el "enfado del conductor" es sólo un ejemplo. En muchas, si no en la mayoría, de las culturas los insultos al honor han ocasionado violencia basada en la ira, y la ley no está del lado de la opinión popular (o antes popular) en torno a dichos insultos. Desde hace mucho tiempo los duelos son ilegales. El acoso y la violencia de parejas íntimas se reconocen ahora como un problema digno de intervención legal. Nuevamente, entonces, incluso si la cultura popular en ocasiones valora la ira "masculina", las democracias modernas por lo general rechazan la idea de que un insulto o algún otro tipo de ofensa relacionada con el estatus justifiquen la violencia, sin importar cuánta ira sientan las personas.

En la ley de homicidios de los Estados Unidos, la defensa de "provocación razonable" es una reliquia de una era previa a las Euménides: una persona que mata a causa de ira motivada por una "provocación válida" puede en ocasiones ganar, cuando

menos, una reducción del nivel del delito de asesinato a homicidio involuntario. En el pasado la ira ocasionada por ofensas al honor o algún otro tipo de daño al estatus se podía elevar al grado de "provocación válida", en especial si se trataba de adulterio; actualmente es más probable que el delito tenga que ser un daño verdadero en el sentido de Mill: una agresión, por ejemplo, contra nosotros o contra un miembro de nuestra familia. Como se observó en el capítulo V, la defensa de la provocación, al requerir (usualmente) que el acusado muestre que la violencia en represalia ocurrió sin que hubiera pasado suficiente "tiempo para tranquilizarse", se adecua con mi idea de que se puede juzgar con menor severidad a las personas por sentir una ira inadecuada durante un periodo corto, antes de ordenar sus mentes y volverse hacia la ley. Aun así, el uso de violencia ilegal contra el agresor siempre resulta inexcusable, como concede esta defensa —se trata de una mitigación, no de una excusa—, y la defensa misma me parece un arcaísmo desafortunado que crea un resquicio para que ideas antiguas en torno al insulto y el estatus ingresen al derecho penal.[16] No obstante, en la mayoría de los casos la ley interiorizó hace mucho la crítica de la ira que planteo aquí.[17]

No obstante, la categorización de delitos no es el único lugar en que los falsos valores sociales amenazan el orden legal. Mucho más obstinadas y alejadas de Esquilo son las opiniones de algunas personas en relación con el castigo una vez que se imputa o condena a un delincuente. Las ideas de retribución siguen siendo dominantes, aunque se las ha criticado por más de dos mil años, y la crítica se entiende bien. A pesar de los argumentos de Sócrates, Platón y Bentham, por no mencionar a Gandhi, King y Mandela, muchas personas aún favorecen los castigos que se conforman con el modelo retributivo, de acuerdo con el cual "quien llevó a cabo el delito debe sufrir" y debe haber "venganza". Incluso si también favorecen la disuasión, suelen pensar que solamente los castigos retributivos, infligir dolor por dolor, podrían llegar a disuadir. Otras ideas en relación con el castigo se ridiculizan porque se consideran suaves o afeminadas, y los políticos pierden elecciones por no tener "mano dura con el crimen", una frase que quiere decir "severidad", "que infligen sufrimiento retributivo" (sin importar si éste disuade o no).[18] Si uno cree, como yo, que la respuesta adecuada a un daño debe ver hacia el futuro y ser bienestarista, además de incorporar ideas de generosidad y reintegración, será necesario pelear con una buena parte del sentimiento popular que se le opone, y es probable que esto mismo ponga en peligro el éxito práctico de una propuesta que comparta este espíritu, aun cuando no su justificación teórica (pues podría mostrarse un camino que permita a las personas llegar a un consenso entrecruzado a lo largo del tiempo en torno a este asunto, incluso si están lejos de él ahora).

No obstante, incluso en este tema la tarea práctica no es inútil, y el simple fallo de las maneras severas de encarcelamiento con fines disuasorios ha conducido gradualmente a la sustitución de la frase "inteligente con el crimen" (que significa hacer lo que

demuestra tener un carácter disuasorio) por la frase "mano dura con el crimen", que responde a los sentimientos públicos.[19] En general la gente desea aquello que ayuda a desalentar la perpetración de crímenes y entienden que, en última instancia, el castigo busca proteger bienes humanos importantes.

El tema del castigo severo es tan vasto que no se puede esperar abordarlo de modo exhaustivo en este espacio; sin embargo, una explicación convincente de la manera de enfrentar las injusticias con el espíritu de la no ira puede ayudarnos mucho a eliminar esta objeción. Antes de comenzar, es posible observar que las ideas convencionales en torno al castigo ya incorporan ciertas ideas de no ira, como el rechazo de la humillación y la crueldad en el castigo. La prohibición de la Constitución de los Estados Unidos en torno a "castigos crueles e inusuales" ha resultado difícil de interpretar, y nunca se ha considerado que se refiera al tipo promedio de encarcelamiento en el país, pero la presencia de esta frase en la Constitución sin duda muestra que aun sus redactores del siglo XVIII veían límites morales en el papel punitivo del Estado. Simplemente volvámonos, entonces, a la tarea teórica constructiva.

Entonces, ¿cómo debería tratar el Estados los actos injustos y la ira que generan? Según lo que he escrito, la ley debería tomar muy seriamente los daños si afectan de modo significativo el bienestar (y no sólo el estatus). No obstante, por supuesto que la ley puede tomar con seriedad los daños sin hacer lo mismo con el delito, si se rehúsa a distinguir entre accidentes y daños ocasionados por acontecimientos naturales, por un lado, y delitos culposos, por el otro. Dicho sistema legal aún podría mostrar compasión por las víctimas, compensarlas e intentar protegerlas de la continuación de dichos daños; sin embargo, ni siquiera estaría cerca de expresar ira, pues tampoco incluiría el concepto de daño culposo.

Sin embargo, dicho sistema legal sería burdo e ineficiente para evitar que los ciudadanos continúen, pues proteger a las personas de terremotos, inundaciones y otros acontecimientos naturales exige estrategias absolutamente distintas de las de protegerlos de los daños culposos de otros. Además, carecería de algo que las víctimas parecen tener el derecho de exigir: el reconocimiento público de que esa conducta estuvo mal y no sólo fue desafortunada. Si el sistema trata los asesinatos como a un tigre que casualmente destrozó a su víctima, no sólo no evitará que dichos abusos ocurran en el futuro, pues son diferentes las estrategias que disuaden a los seres humanos y a los tigres, sino que también engañará a la víctima, y a todos nosotros, pues no logra reconocer la importancia de los valores humanos que la ley protege. Incluso si sanar las relaciones sociales dañadas es la tarea principal, la restauración necesita ocurrir en el terreno del reconocimiento.[20]

¿Por qué es tan importante el reconocimiento? Es posible decir muchas cosas, pero creo que la más importante es mirar hacia el futuro: el reconocimiento público de una injusticia es necesario para preservar la confianza y fortalecerla, o para restaurarla. En la medida en que los lazos de confianza se han violado o, incluso, se han quebrado por completo, restaurarlos requiere un entendimiento compartido de qué está mal y qué no.[21] Incluso en una comunidad que funciona bien, la confianza en la justicia de las instituciones políticas se desgastaría si estas instituciones no tomaran en serio las injusticias y reconocieran su importancia de modo público. El contrato social busca proteger la vida humana y otros bienes humanos, y el Estado debe anunciar que la vida y otros elementos del bienestar humano son importantes.

Por lo tanto, por un lado, las instituciones no deben tratar los asesinatos como el ataque de un tigre; deben expresar claramente la idea: "X hizo esto y está mal". Por otro

lado, si estoy en lo cierto, en este punto no deben caer en ninguna de las dos trampas que la ira pone para los desprevenidos. Por una parte, no deben suponer que el sufrimiento proporcional enmienda los males. Este pensamiento arcaico y poderoso sujeta a la mayoría, pero se trata de un tipo de metafísica mágica que no sobrevive a la luz de la razón. Por lo tanto resulta defectuosa, pues queremos que nuestras leyes tengan sentido, al igual que nosotros. Ninguna cantidad de sufrimiento por parte del perpetrador deshace un asesinato; lo mismo ocurre con cualquier otro crimen. Sentimos que, en cierto modo, se ha restaurado el "equilibrio": quien cometió el acto sufrió; asimismo, todas las cosas que las personas dicen en este punto sugieren que el tormento de *Y* disminuye el sufrimiento de *X,* o rescinde el daño cometido. La popularidad y las profundas raíces humanas de estos pensamientos no deben hacer que ignoremos su incoherencia.[22] Como dice Platón: la persona que castiga racionalmente no lo hace a causa de una injusticia pasada, sino por el bien futuro.

La ley tampoco debe cometer el error de considerar el crimen simplemente como "ultraje", o que la humillación de *X* se puede solucionar humillando a *Y* como respuesta y colocándolo por debajo de *X*. Eso tiene sentido conceptualmente, pero resulta problemático en un sentido normativo. La ley no debería coludirse con la obsesión de estatus que desfigura a tantas sociedades, sino que debería insistir en la dignidad igualitaria de todos. (La igualdad y la dignidad humanas, como ya dije, son un estatus especial, inherente en todas las capacidades protegidas y definido de modo más completo por ellas; no son una cuestión de grados relativos).

Entonces, ¿qué puede decir la ley? En primer lugar puede decir que *O* cometió un acto injusto y que es serio. Si se quiere llamar a esto un elemento retributivo de la ley, por mí está bien, pero las maneras más conocidas de retribucionismo dicen mucho más; también la explicación utilitaria que Bentham proporciona del castigo dice esto. Si la ley es a la vez racional y se enfoca en las cosas correctas —en el bienestar y no en el estatus —, después de hacer esta aserción, se enfocará sobre todo en el futuro al elegir estrategias que promuevan tanto la incapacitación como la disuasión específica y general. En este proceso, la ley sin duda puede expresar ira de transición al decir que el delito es indignante y que se debe hacer algo al respecto. Ciertamente la ira de transición es una mezcla de las dos aseveraciones que imaginé a la ley haciendo: que el delito tiene un carácter malo severo y que necesitamos pensar bien, con miras al futuro, cómo abordarlo.

En este punto un legislador racional rechazará por completo la manera en que suele plantearse el debate en torno al manejo de los delitos como un debate sobre la "justificación del castigo". De hecho estoy inclinada a decir que el curso racional sería rechazar por completo el uso de la palabra "castigo" por varias décadas, pues estrecha el pensamiento y hace que pensemos que la única manera adecuada de tratar con los delitos

es mediante algún tipo de "daño", según escribe Bentham, infligido en el delincuente. La cuestión que aquí se nos plantea es cómo tratar con el problema de los actos injustos y no la manera de castigar a las personas que ya cometieron uno. El castigo, si terminamos por usarlo, debe competir por nuestra atención con otras estrategias que aborden el problema del crimen. Por lo tanto, el debate en torno a la "justificación del castigo" en realidad debe tratar sobre cómo se mide con otras estrategias que una sociedad puede usar *ex ante* (y en cierta medida *ex post*) para reducir el crimen. Aun el retribucionismo más matizado falla en este punto, pues se enfoca en lo que "merece" el delincuente y no en el tema más amplio del bienestar humano y cómo protegerlo, algo que indudablemente debe interesar tanto a los retribucionistas como a los utilitarios.

Sin duda podemos pensar el castigo *ex post* como un acto disuasorio (tanto específico como general) y, por consiguiente, como un modo de proteger bienes humanos importantes. Quizá sea posible reformar a muchos delincuentes, aunque no en las cárceles como Estados Unidos las conoce; sin embargo, es necesario considerar el tema mucho más amplio de la disuasión *ex ante.* Según destacaba Bentham, evitar actos injustos es una tarea complicada. Es necesario considerarla en el sentido más amplio posible al preguntarnos en qué manera pueden contribuir la nutrición, la seguridad social, la educación, el empleo y una variedad de políticas constructivas. Según argumentaba, concentrarse en el castigo *ex post* no es para nada suficiente si lo que en verdad se desea es que haya menos delitos: con frecuencia es posible alcanzar el mismo resultado "de modo igualmente efectivo con una tasa más barata: mediante la instrucción, por ejemplo, así como por el terror: mediante la información del entendimiento, así como ejerciendo una influencia inmediata en la voluntad".[23] El castigo *ex post* es un último recurso; al usarlo, reconocemos cierto grado de fallos en nuestras estrategias *ex ante.*

Sea como fuere, es necesario detenerse a considerar toda la situación. Bentham dice muchas cosas sobre este tema en su sentido más amplio en otros textos; muchos de ellos siguen sin publicarse (y los está divulgando gradualmente el Bentham Project). Su *magnum opus* nunca se concluyó. En *Principles of Morals and Legislation,* se centra en la tarea más estrecha de reconstruir el "castigo" con un espíritu utilitario. Aun así, debemos estar de acuerdo con él: la incapacidad de la mayoría de las sociedades para considerar el "castigo" en el contexto de una investigación más amplia sobre la prevención de este fallo grotesco.

No siempre nos equivocamos de este modo. Consideremos los elevadores. Un viajero descubre que los elevadores en un país distante son muy poco fiables. Suelen estar mal construidos, se les da un mal mantenimiento y se descomponen continuamente. No existen leyes en torno a los elevadores, ni inspecciones obligatorias, ni permisos, ni certificación. No te preocupes, le informan sus anfitriones: nosotros no gastamos dinero

en esas cosas, pero gastamos mucho dinero en buscar a los criminales y meterlos por mucho tiempo a la cárcel a expensas del Estado para mostrarles lo que su mal comportamiento merece. Nuestro viajero tendría razón en pensar que se trata de una sociedad muy extraña e irracional, que, además, en cierto nivel, no toma la seguridad humana con seriedad (lo mismo se podría decir de los terremotos, los incendios, etc.). Sin embargo, en cierto sentido, no seriamente, según sugiero, es como la mayoría de las sociedades tratan los más de los crímenes. Esta negligencia resulta aun más extraña, porque los criminales, a diferencia de los elevadores, son ciudadanos iguales, que se cuentan entre aquéllos a los que la sociedad del bienestar se comprometió a proteger y defender.

¿Cómo es que el debate en torno al crimen se volvió tan restringido? Una posibilidad es que la "justificación del castigo" es una tema atractivo para los filósofos y para el que las habilidades filosóficas parecen adecuadas, mientras que el problema más amplio del crimen claramente requiere una investigación multidisciplinaria y resulta extraordinariamente difícil en cualquier caso. Sin embargo, dichos problemas no hacen que las sociedades traten los elevadores, la construcción de edificios en zonas de inundaciones y terremotos, etc., del modo *ex post* irreflexivo que imaginé.

Una segunda razón de esta delimitación es que los teóricos de la disuasión bienestarista también han reducido su enfoque: con el fin de responder a los retribucionistas, muchos de ellos, a diferencia de Bentham, también se centran en el castigo, lo que ignora otras estrategias bienestaristas.

Una tercera explicación posible es que las personas piensan que las estrategias de bienestar *ex ante* costarán demasiado dinero, pero olvidan que el encarcelamiento resulta extremadamente costoso. El costo del encarcelamiento en los Estados Unidos varía, pero para los prisioneros federales ronda los 30 mil dólares al año y para los estatales puede ser aún mayor (más de 40 mil al año en California). En el caso de la ciudad de Nueva York, según un estudio reciente, la cifra es mayor a los 60 mil dólares, pero, si se incluyen los costos totales del encarcelamiento (incluidos los sueldos y prestaciones de los guardias, el mantenimiento de los edificios, etc.)., el costo para la ciudad es, algo que resulta asombroso, 167 731 dólares por preso.[24] Estados Unidos tiene 5% de la población mundial, pero 25% de sus presos. Según un estimado, el costo total para los contribuyentes es de 63 400 millones al año.[25] (Conforme la población carcelaria envejece, los gastos siguen subiendo debido al alto costo de los cuidados médicos.) Por supuesto que es difícil comparar estos costos con los de la educación, las oportunidades de empleo, etc., pero cuando menos podemos entender cómo se comparan con los costos de la libertad condicional y de los servicios a la comunidad, dado que buena parte de la población carcelaria está presa por delitos no violentos (como aquellos relacionados con drogas), mismos que se hubieran abordado de ese modo antes de los "tres *strikes*" y la

"mano dura con el crimen", como efectivamente se abordan en muchos países.

Si se toma en cuenta que es fácil descubrir estos costos y que aun así la obsesión con el encarcelamiento continúa, me parece que por lo menos debemos considerar una explicación más: el retribucionismo, con sus profundas raíces en el sentimiento popular, ha informado de tal modo el debate, que las consideraciones con miras al pasado en torno al "merecido" simplemente han acallado el interés en el bienestar. Esto no pasa con los elevadores y los edificios, pues los miembros del grupo dominante viven en edificios y utilizan elevadores. Sucede con los crímenes violentos. Quizá en realidad no amamos a todos nuestros compatriotas ni queremos que prosperen, y los filósofos de la academia, como muchos otros estadunidenses, tienen una inclinación a pensar que las personas que cometen crímenes están alejadas de "nosotros"; o quizá creemos que existe una clase de personas (definitivamente "nosotros" no) que está programada mentalmente para la violencia y la depredación, a quienes sólo se puede disuadir mediante castigos desagradables. El hecho de que "nosotros" no pensemos esto sobre el desarrollo de "nuestros" hijos muestra que las ideas que subyacen a la exigencia de castigos severos deben analizarse críticamente.

Una cosa que sí sabemos sobre el crimen: la intervención temprana en la educación infantil disminuye la probabilidad de que estos niños se conviertan en criminales, si es el programa adecuado. La obra pionera de James Heckman, por la que ganó el premio Nobel de Economía en 2002, contiene estudios longitudinales de un grupo de proyectos preescolares que no sólo incluían la educación en los salones de clases, sino también la nutrición y el trabajo con las familias.[26] Los resultados muchos años después son excelentes en términos de empleo y apego a la ley. El hecho de que ninguna sociedad haya hecho del todo caso a estos resultados resulta desalentador, pues sugiere que, a pesar de todo el conocimiento que poseemos, las personas aún prefieren abordar el crimen con base en ideas incoherentes e ineficientes en torno a la ira. Hay signos de que esta mentalidad ineficiente está cambiando en los Estados Unidos, con un interés creciente en preescolar no sólo en Nueva York, sino también en otras partes del país. Sin embargo, por lo general, el convincente estudio de Heckman ha caído en oídos sordos.

¿Por qué ocurre esto? En los Estados Unidos sin duda el racismo es una de las razones; si ya veías a un grupo con miedo y repugnancia, hay mayores probabilidades de no elegir las medidas que mejoran de modo demostrado las vidas de ese grupo, incluso (en ocasiones) cuando también pueden mejorar la tuya. El hecho de que la investigación más extensa que Bentham recomienda con razón sea tan pocas veces el foco de la atención pública revela el fuerte agarre de las ideas intuitivas de venganza, pero también revela el influjo subterráneo del estigma, la repugnancia y el miedo hacia las minorías. La idea de que todos los problemas relacionados con los crímenes se pueden abordar, y se abordan de modo más sencillo, simplemente encarcelando a más personas en

condiciones severas y ultrajantes, por lo tanto, se ha convertido en una idea muy común e intuitivamente atractiva; obsérvese la declaración reciente del senador de Illinois, Mark Kirk, según la cual la violencia de pandillas debería abordarse encarcelando a todos los 18 mil miembros de las principales pandillas de Chicago. Cuando menos dicha idea incluye el pensamiento de incapacitación, no sólo la idea retributiva, por lo que, cuando menos, tiene cierta relación con el bienestar humano; no obstante, adquiere adherencia mediante la retribución, la idea de "refundirlos", etc. Asimismo, esta idea no puede pasar la prueba de la razón, como pronto descubrió el mismo Kirk.[27] El encarcelamiento en la escala en que ocurre en los Estados Unidos es un "remedio" rápido e ineficiente para un conjunto muy complicado de problemas sociales, y, como tal, no funciona. A mi parecer la única razón por la que podría siquiera suponerse que es una estrategia primaria aceptable para abordar el crimen radica en el estigma racial, consciente o inconsciente.

Es difícil desenmarañar la enredada madeja de emociones presentes en la exigencia de más y más encarcelamientos. Sin duda el miedo es un motivo, también el racismo basado en la repugnancia. Sin embargo, igualmente la ira es una fuerza poderosa: ya que estas minorías nos lastiman, hacen que nuestras vidas sean inseguras (eso piensa la gente), así que debemos castigarlas por el malestar que ocasionan. Por consiguiente, sin duda la repugnancia motiva en parte el entusiasta enfoque en crímenes sin víctimas como los delitos relacionados con drogas, pero probablemente lo incita un deseo general de castigar a personas que, según se cree, infligen incomodidad e inseguridad. En el siguiente capítulo, mi estudio de *Tierra mártir,* de Alan Paton, se extenderá en este nexo de emociones.

Además de poner entre paréntesis el "castigo", los pensadores legales que se orientan hacia el bienestar harían bien en poner entre comillas temerosas por un tiempo el término "sistema de justicia penal", para recordarnos que lo que solemos llamar con ese nombre es un pequeño fragmento de un conjunto de instituciones que deberían promover la justicia social para todos, incluyendo a aquellos que en cierto punto pueden convertirse o se han convertido en criminales.[28]

En lo que concierne al castigo tradicional, el sistema legal con miras hacia el futuro puede seguir usando el encarcelamiento, mismo que incapacita a los delincuentes y que puede contribuir a la disuasión, pero debe observar con detenimiento la evidencia de que éste simplemente genera criminales endurecidos que carecen de algo positivo por lo que vivir, con lo que socava la disuasión específica y la reforma, y quizá la disuasión general, debido a la influencia que dichos criminales endurecidos tienen en sus comunidades. Esta investigación debe tomar con seriedad la experiencia de las naciones que usan mucho menos las cárceles. Sin duda no tenemos razones para creer que exista algún valor disuasorio que se pueda cosechar de condiciones insalubres, violentas y humillantes, mismas que, es algo bien sabido, generan impotencia, la sensación de que el

crimen es el único futuro y un colapso muy básico de la agencia, a la vez que también socavan a la familia y la comunidad (con lo que minan aun más la disuasión general). Además, ya que una parte de la tarea más amplia es la reconstrucción o el apoyo de las relaciones de confianza política, el Estado debe considerar la manera en que la confianza y el respeto mutuo entre ciudadanos se ven afectados por la disposición a usar castigos que ofenden la dignidad (incluso cuando no violan la Octava Enmienda).

Por consiguiente, el debate político en torno a la "justificación del castigo" parecería demasiado estrecho y demasiado burdo: demasiado estrecho porque concibe todas las maneras en que tratamos con los crímenes, incluida la disuasión, como maneras de venganza *ex post,* en vez de examinar seriamente la amplia gama de posibilidades restantes; demasiado burdo porque lo que suele llevar el nombre de castigo adquiere impulso ya que parece un modo de venganza, y las ideas de venganza evitan la consideración seria del tratamiento que podría promover mejor el bienestar general y los vínculos de confianza entre los ciudadanos.

Es necesario que nos detengamos en este punto, pues simplemente he asumido, con base en mis argumentos anteriores, que el enfoque adecuado debe tener miras al futuro y rechazar el "juego de la culpa",[29] y no me he enfrentado de lleno a los argumentos retributivos más fuertes. Argumenté en contra de la ira aseverando que es irracional (tomada por una fantasía de venganza) o se enfoca indebidamente en el estatus relativo. No obstante, los argumentos retribucionistas no siempre promueven la ira o construyen sus propuestas con base en una validación del contenido cognitivo de la ira (tampoco, de hecho, proponen siempre acciones extremadamente severas de castigo). Por lo tanto, es necesario que diga más en este punto en torno a cómo se relaciona mi argumento hasta aquí con maneras más sutiles de retribucionismo. Ya que existe una amplia bibliografía en torno a este tema y este libro no sólo trata del castigo, deberé mostrarme sumamente selectiva, omitiré muchas contribuciones dignas de este debate y abordaré otras brevemente; no espero complacer a todos los lectores.[30]

Hasta el momento mi argumento basta para inhabilitar cualquier tipo de retribucionismo que se base en la *lex talionis,* es decir, en la idea de que un acto injusto se equilibra de cierta manera o se compensa mediante un sufrimiento similar. Según he dicho, esta fantasía de venganza simplemente es irracional. Además, en la vida cotidiana no estamos de acuerdo. Nunca creemos que la respuesta adecuada a que te roben tu cartera es robar la cartera de alguien más o que la respuesta adecuada a una violación es hacer que violen al violador. ¿Qué bien traería eso? El hecho de que el sistema carcelario de los Estados Unidos opere sobre la base de una fantasía relacionada (donde la violación y las condiciones humillantes satisfacen los deseos de venganza de las víctimas) no lo hace más racional. El acto injusto se ha cometido y no puede deshacerse; suponer que el pasado se equilibra con un espantoso sufrimiento en el futuro no es más

que un pensamiento mágico, una extraña metafísica del equilibrio cósmico.

Sin embargo, debemos considerar dos modos más elaborados de retribucionismo. En primer lugar está la famosa opinión de Herbert Morris.[31] La segunda es el retribucionismo abstracto de Michael Moore.[32] Ninguno de los dos pareciera depender del tipo de "pensamiento mágico" que critiqué. Sin embargo, argumentaré que en última instancia ambos dependen de él, a la vez que tienen otros problemas.

De acuerdo con Morris, un sistema de beneficios y castigos mantiene unida a la sociedad. Los criminales desertan de ese sistema al rehusarse a llevar su cuota de cargas o al tomar beneficios a los que no tienen derecho. Un sistema de castigos corrige este desequilibrio al infligir desventajas similares en el delincuente. Ya que ha tomado más libertad de la que le tocaba por derecho, su propia libertad se verá constreñida de modo proporcional, etc. Morris argumenta después que las personas tienen derecho a ser castigadas, porque tratarlas así —en oposición a un sistema que las infantiliza y los trata como si simplemente estuvieran enfermas— es una manera respetuosa, como agentes racionales.

Permítaseme comenzar por enumerar los puntos en los que concuerdo con Morris. Un sistema legal debería reconocer un acto injusto como tal. No debe rehusarse a distinguir entre actos injustos y simples accidentes o casos de responsabilidad disminuida. Además, puedo admitir algunos aspectos de la imagen básica de la sociedad y del crimen desde la que parte, si bien tengo dudas sobre la idea de que tomar una libertad exagerada es la mejor vía para capturar lo que está distintivamente mal en las violaciones, los homicidios, etc. La idea resulta tan abstracta que perdemos la sensación de que la ley busca proteger aspectos importantes y perceptibles de las vidas humanas.[33] El énfasis en la prosperidad humana es importante, porque si eso es lo que hacemos —y no preservar, en primera instancia, una estructura abstracta— entonces al parecer deberíamos elegir una solución que en verdad promueva la prosperidad humana, lo que sin duda nos conduce hacia una dirección bienestarista. El contrato social es *sobre* algo y *para* algo; no es un acuerdo por el bien de un acuerdo.

No obstante, incluso si le concedemos a Morris esta imagen básica, de acuerdo con la cual el delincuente ha tomado el espacio o la libertad de alguien más, ahora debemos preguntarnos por qué la respuesta correcta sería una disminución proporcional de su libertad. Sin duda, según la explicación de Morris, lo que importa es la protección de un sistema de libertad igualitaria y un régimen justo de oportunidades. Entonces, ¿acaso la pregunta no debería ser, qué modo de tratar a los criminales tiene mayores probabilidades de promover y mantener ese sistema justo y equilibrado? No hay razones para suponer que la venganza proporcional sea la respuesta más efectiva en relación con lo que en verdad importa. Además, ¿por qué nos instaría Morris a elegir un sistema que no protege la libertad humana y la oportunidad tan bien como cualquier otro sistema

imaginable?

En este punto la opinión de Morris comienza a colapsar en una versión de la *lex talionis,* al menos eso creo. Si bien la idea de venganza de Morris es mucho más sutil y simbólica que la convencional, aún se sujeta en la fantasía de venganza. Pues sólo la intuición de que la venganza proporcional tiene sentido le permite ignorar la cuestión del valor como una manera de preservar el contrato social y, más importante aún, el bienestar humano, que es sobre lo que en realidad trata dicho contrato. En ocasiones una parte viola ese contrato, con lo que se apodera de "una libertad exagerada". Las fantasías de venganza sugieren que es adecuado que la libertad de esta persona disminuya de manera proporcional (como un acuerdo de divorcio punitivo). Eso pareciera corresponder con la imagen de Morris. No obstante, si lo que en verdad importa es la felicidad de los seres humanos, que es de lo que trata el contrato matrimonial, entonces no resulta obvio que el litigio punitivo sea la estrategia adecuada. Incluso si lo que importa es preservar un sistema ideal e igualitario de libertades abstractas para todos, necesitamos preguntarnos si la venganza punitiva al momento del divorcio hace eso, incluyendo a los hijos en nuestros cálculos. El hecho de que Morris no sienta la necesidad de justificar su elección del sufrimiento penal (o relacionado con el litigio) como una respuesta al problema del crimen muestra, según creo, que cabalga sobre intuiciones poderosas en torno a la ira y la proporcionalidad que son una vertiente del pensamiento mágico y no una manera particularmente buena de promover las metas sociales que en verdad tiene. Además, su opinión al parecer lo compromete a ignorar el hecho de que muchos criminales comienzan su vida en las condiciones más duras, un hecho que cualquier intento por apuntalar el contrato social debería considerar como algo sumamente destacado.

Otro aspecto problemático de la visión de Morris es la imagen subyacente que tiene de los seres humanos. Según parece, todas las personas están dispuestas a robar, violar y matar; eso harían si tuvieran "mayor libertad", y esas "libertades" se ven (así parece hacerlo Morris, y la mayoría de las personas, según él) como ventajas positivas.[34] Lo anterior parece humanamente extraño (y no está en consonancia, podría añadir, con el muy sutil entendimiento de las emociones humanas que Morris muestra en otros ensayos); además, sin duda, no es el mensaje que queremos que comunique el sistema legal de una sociedad decente sobre las personas. No debemos enviar el mensaje de "que las acciones [de violadores y asesinos] son […] inherentemente deseables y racionales, y que tenemos objeciones contra ellas porque, si todos las llevaran a cabo, resultarían dañinas colectivamente".

Sería posible añadir que, incluso en los términos de su opinión, el enfoque de Morris en el castigo es unilateral: ignora completamente a la víctima, cuyos derechos se han violado, porque sólo piensa en infligir daño al perpetrador y no en la rectificación o la

restauración. Además, cualquier enfoque sensible en la víctima exigiría un pensamiento general con miras al futuro en torno a la disuasión, al que puede servir de un modo u otro el castigo, pero no se nos ha dado ninguna razón para pensar que el castigo proporcional sirve bien a estos intereses. El contrato social, en pocas palabras, trata sobre el bienestar humano y ésa debería ser la principal preocupación de cualquiera que comparta las opiniones de Morris. El hecho de que no sea así revela, según pareciera, el profundo agarre de las intuiciones en torno a la venganza en su pensamiento.

En un inicio las cosas parecen ser distintas con el retribucionismo extremadamente abstracto que defiende Michael Moore, quien distingue cuidadosamente su opinión de una construida a partir de emociones iracundas. También la distingue de todas las versiones de la *lex talionis.* En su opinión, el retribucionismo no es más que la opinión de que el merecimiento moral es a la vez necesario y suficiente para el castigo, y éste no se entiende a partir del bienestar o de sus consecuencias. Ya que esta opinión resulta tan sobria y tiene tan poca relación con cualquier tipo de consecuencia, resulta difícil de justificar, algo que Moore admite. No obstante, argumenta, es posible justificarla de dos maneras: al demostrar que nace de un conjunto atractivo de principios generales o al demostrar que representa mejor nuestros juicios particulares. Según él, Morris siguió el primer camino; él, Moore, seguirá el segundo.

En este punto, Moore recurre a los ejemplos convencionales de venganza emocionalmente satisfactoria que todos podemos evocar. En primer lugar se encuentra la ejecución de un asesino que ha cometido crímenes repugnantes y horribles. Un amigo de la víctima se regocija y siente que la ejecución es justa, a pesar de la presencia de activistas antipena de muerte.[35] A mi parecer esto es sumamente insatisfactorio. Nadie podría dudar que la retribución es muy popular y que se conforma con muchas intuiciones arraigadas, pero necesitamos algo más, alguna explicación general de por qué este tipo de intuiciones, y no otras que están en conflicto con ellas, deberían considerarse confiables. Como ya se demostró en el capítulo II, incluso la respuesta icónica del "hombre viril" suele rehuir de la retribución a favor del bienestar. Además, todos tenemos intuiciones profundas que van en la dirección de Martin Luther King, así como (sin duda) otras retribucionistas que se oponen a éstas. Por consiguiente, me parece que este caso debería plantearse de un modo más sistemático y honrado. Resulta aun más problemático que para este ejemplo Moore dependa de una descripción periodística que utiliza una retórica espantosa, que, según su propia explicación, es uno de muchos "ejemplos […] utilizados [por este periodista] para llevar el olor de la sangre a sus lectores".[36] Sin duda, en la medida en que deseamos depender de intuiciones —y concuerdo con Rawls en que dependemos de éstas sólo como parte de una red general de principios, teorías y juicios—, los juicios de los que dependemos deben ser "juicios considerados", es decir que son el fruto de pruebas y de reflexión, no aquéllos cuyo

diseño se esmera al máximo para evitar la reflexión. Moore niega que su teoría se base en las emociones, pero con eso quiere decir que no se trata de una teoría expresiva que justifique el castigo a partir de su capacidad para desahogar las emociones. Eso es cierto. Sin embargo, si se trata de la justificación, esta opinión en verdad parecería basarse en emociones, y precisamente en aquellas que hemos sometido a un escrutinio crítico.

Además, creo que la teoría de Moore también podría ser inconsistente. Anuncia que esta manera de retribucionismo no depende de la *lex talionis,* pero luego utiliza como justificación intuiciones que probablemente dependen precisamente de ella. Al menos no intenta mostrar que existe una clase de intuiciones confiables que apoyan su teoría y que en cierto nivel no dependen de la *lex talionis* o de lo que he llamado *pensamiento mágico*

Sobre el planteamiento abstracto de Moore de que la injusticia es suficiente para el castigo,[37] ¿no deberíamos preguntarnos "por qué"? Y ¿acaso no nos debe algo a cambio? Moore intenta evitar el porqué, apelando al atractivo intrínseco de su opinión, pero parecería que no podemos hacer del todo a un lado la pregunta. Cuando un niño actúa mal, no debemos castigarlo sin pensar en las consecuencias. De hecho, solemos pensar ante todo en las consecuencias: queremos tener un hijo que se convierta en un adulto moral y racional, y elegimos estrategias que apuntan racionalmente hacia ese fin. Buscamos teorías de expertos e intentamos descubrir qué tratamiento produce buenos resultados. Si algunos tipos de castigo demuestran ser útiles, podríamos elegirlos. Sin embargo, lo hacemos porque es un buen camino para obtener nuestra meta. Un padre que envía a su hijo a su cuarto porque "se lo merece" y que no tiene nada más qué decir en torno a si ésta es una buena manera de producir virtud adulta, no sería mi tipo favorito de padre. La revolución en el castigo de los hijos que comenzó en la época de Benjamin Spock está basada en datos clínicos y empíricos: el trato severo no funciona. Si no les importara a los padres lo que funciona y sólo creyeran que el comportamiento negativo basta para el castigo, no les importarían los datos y no se habría dado el cambio. ¿Acaso Moore cree que los padres se equivocan al preocuparse por lo que funciona? (por supuesto que soy de la opinión de que incluso si los castigos severos funcionaran, no deberían usarse, pero al menos en ese punto tendríamos un debate real).

Sin duda Moore rechazaría este ejemplo con base en que los niños no son completamente racionales y, por lo tanto, no son agentes morales completamente responsables. Lo dudo, particularmente cuando pensamos en hijos más grandes y en adultos jóvenes que son nuestros hijos. Además, ya argumenté en el capítulo IV que la retribución es una mala manera de tratar con adultos que son nuestros hijos. Sin embargo, para ser justos con Moore, pensemos en lugar de ello en unos amigos; uno de ellos lastimó al otro, pero continúan su relación. (Además, recuérdese que Moore piensa que el merecimiento moral es suficiente para la retribución). Sin duda, como argumenté en el capítulo IV, multiplicar el castigo simplemente con base en el merecimiento no es

una estrategia que carezca de problemas o resulte obvia. A mi parecer, cualquiera que se enfrente a esa situación simplemente a partir de la culpa con miras al pasado, sin enfocar una parte importante de su atención en el futuro, tiene muchas probabilidades de llevar una vida solitaria e infeliz. Generalmente en las relaciones humanas, siempre está mal hacer a un lado el futuro, pues es lo único que podemos cambiar y, de hecho, es la única vida que tenemos.

En lo general prefiero por mucho el enfoque habitual de Morris que su justificación. Si bien no creo que sea exitoso en este ejemplo particular, al menos se basa en principios para los que ofrece argumentos convincentes. El retribucionismo desnudo de Moore parecería aferrarse a algunas emociones muy poderosas, pero precisamente es la racionalidad y la utilidad de esas emociones lo que estamos poniendo en duda.

Resulta instructivo ponderar dos intervenciones más matizadas en el debate en torno al retribucionismo que podrían calificarse de "retribucionismo límite ": la de R. A. Duff y la de Dan Markel.[38] El núcleo del "pensamiento retribucionista", de acuerdo con Duff, es que "lo que da su significado y su núcleo de justificación normativa a la pena capital no es la relación con futuros beneficios contingentes que pueda traer, sino con el crimen pasado por el que se impone".[39] De acuerdo con mi argumento, éste es un mal punto de partida porque tanto se enfoca en el castigo como en la exclusión de otras estrategias para abordar el crimen y porque se rehúsa a enfocarse en el futuro. No obstante, según elabora Duff la naturaleza del enfoque en el pasado que tiene en mente, su propuesta tiene características atractivas: la idea nuclear es "pedir cuentas" y su importancia es política, pues expresa el núcleo de los valores políticos. Estoy de acuerdo con esto y ya había dicho que es importante enfocarse en el pasado precisamente en esta medida: es correcto e importante que la verdad en torno al pasado se reconozca públicamente. Las capacidades son bienes intrínsecos, por lo que una sociedad que busca protegerlos para todos debería tomar en cuenta las violaciones: ocurrió un daño intrínseco al bienestar social. Sin embargo, la mayoría de las razones de dicho enfoque verán hacia el futuro: intentamos construir una sociedad en que se protejan las capacidades, por lo que es necesario señalar los problemas que aparecen en el camino. Además, según he argumentado, una sociedad decente necesita generar los vínculos de confianza y sentimientos morales relacionados entre los ciudadanos, y los ciudadanos no confiarán en las instituciones políticas si sienten que los principios políticos sólo están en papel, los cuales proclaman la importancia de ciertas capacidades, mientras que en la práctica la violación se toma a la ligera.

En el artículo en cuestión, Duff no dice que "pedir cuentas" sea socialmente importante. Sin embargo, en su libro anterior *Punishment, Communication, and Community* [Castigo, comunicación y comunidad], Duff dice algo muy parecido a lo que acabo de decir: si la ley en serio quiere decir lo que afirma, "está comprometida a

censurar a aquellos que participan de dicha conducta".[40] Guardar silencio significaría retractarse de sus compromisos con sus valores. Duff no alude de modo explícito a la confianza, pero sin duda forma parte de la imagen general. (No obstante, si es así, entonces su propuesta no tiene consistencia, en la medida en que niega oficialmente la orientación hacia el futuro pero se justifica a partir elementos que ven hacia el pasado). Duff parece estar en lo correcto al insistir en que, mientras que el derecho civil se concentra en los daños, el derecho penal se enfoca en los delitos. Estoy de acuerdo. También concuerdo con su insistencia en que el derecho penal no debería considerarse el agente de la ley moral: dichas visiones moralistas no son apropiadas para la ley en una sociedad liberal y pluralista.[41] Sin embargo, todos estos gestos prometedores parecieran verse socavados cuando cambia abruptamente de curso, al afirmar que el "núcleo del pensamiento retribucionista" es que "el culpable merece sufrir (algo), y que una meta adecuada del derecho penal es someterlos a ese sufrimiento".[42] En este punto parece acoger el moralismo que antes rechazaba y apoyar una visión diferente del núcleo del retribucionismo de aquélla con la que comenzó (una opinión que resulta mucho más conocida y menos "límite"). Aun así, el proceso de "pedir cuentas", como Duff lo describe, en realidad mira hacia el futuro y está orientado hacia las reformas, sin importar qué diga: "Al imponer un castigo oneroso, esperamos que sea más difícil para el delincuente ignorar el mensaje, que mantenga el foco de su atención en lo que hizo y que se proporcione una estructura en la que pueda enfrentar su delito y en la que pueda evitar repetirlo".[43] En una nota al pie importante,[44] insiste nuevamente en que el propósito del castigo es "afectar el comportamiento futuro".

Entonces, en resumen, la propuesta de Duff tiene elementos prometedores, pero en su intento por establecerse de lleno en la tradición retribucionista malvende esos elementos.

En esencia, Markel básicamente tiene la opinión expresada en el último fragmento de Duff: el retribucionismo que favorece es una "confrontación" con el delincuente. Debería enfocarse en la comunicación y no en el sufrimiento; su blanco debería ser la afectación de la conducta futura y su foco debería estar en el delito de una persona, y no en la persona misma. Como Duff, pone énfasis en que esta concepción del castigo es política y no forma parte de una doctrina ética o metafísica completa. Por lo tanto, renuncia a todas las opiniones que descansan en nociones de equilibrio metafísico o adecuación cósmica. Insiste, no obstante, en que el castigo debe ser "proporcional" a la severidad del delito, aparentemente porque cree que sólo una severidad calibrada con cuidado comunica adecuadamente la magnitud percibida del delito.

A mi parecer Markel más o menos abandonó el retribucionismo en favor de una teoría que mira hacia el futuro y se enfoca en reformar al delincuente.[45] Si ésa es su meta, debería sin duda interesarse más por lo empírico de lo que pareciera estarlo. ¿Acaso el castigo en verdad produce reconocimiento y reforma o es más común que

genere delincuentes endurecidos? ¿Cómo podría un sistema que aún es un tipo de castigo esforzarse por comunicar un mensaje que fuera útil para la reforma? (ésta es la pregunta de Braithwaite, y creo que Markel en verdad debería seguir sus enseñanzas). ¿Acaso no hay muchas otras variables que son pertinentes para saber si el delincuente repetirá —o no— su crimen, como la enseñanza de oficios, las oportunidades de empleo y la educación? En un punto Markel efectivamente señala que el tratamiento subsidiado de drogas y alcohol y la enseñanza de oficios puede reducir el crimen,[46] pero afirma que la diferencia entre estos programas y el castigo está en que deberían estar disponibles para todos, no sólo para quienes han incurrido en un delito.[47] Sin embargo, no es del todo claro que el castigo del tipo tradicional sea el único programa que podamos concebir particularmente adecuado para los delincuentes (quizá los delincuentes necesiten tipos específicos de orientación y de terapia, como argumenta de modo verosímil Braithwaite). Tampoco está claro por qué el hecho de que cierto tipo de programa sea bueno para todos demuestra que no es la mejor manera de abordar a los delincuentes. Por lo tanto, Markel no hace más que adivinar cuando afirma que el modo más efectivo de reformar a los delincuentes es mediante castigos calibrados para exhibir "severidad proporcional". No me parece verosímil, aunque sin duda sería una mejora que los castigos en verdad hicieran eso en vez de exhibir una severidad exagerada para crímenes sin víctimas, como los delitos por drogas.

Particularmente interesante en estas dos propuestas, que se presentan como maneras matizadas de retribucionismo, es el tirón inexorable del futuro. En vez de participar en el tipo de pensamiento cósmico que he rechazado, estos dos teóricos se vuelven hacia la comunicación y la reforma, a la vez que afirman que aún siguen en el campo retribucionista.

Se puede decir casi lo mismo sobre la familia de opiniones que recibe el nombre de "retribucionismo expresivo", en que, de hecho, se clasifica a Duff como un parangón destacado, aunque, debido a la complejidad de su opinión, lo haya tratado por separado. Estas opiniones combinan la aserción de que ciertos crímenes son injusticias serias que deben reconocerse públicamente como tales con la aserción de que, por decirlo de algún modo, son *palabras huecas;* que sólo el trato severo expresa adecuadamente la evaluación extremadamente negativa que la sociedad tiene de estos crímenes y, en el mismo sentido, el valor que la sociedad asigna a la vida y la seguridad humanas.[48] Ahora bien, ya he mostrado que estoy de acuerdo con la primera aserción, y mi tipo de consecuencialismo basado en Mill puede admitirla, mientras que otras expresiones de bienestarismo quizá no. No obstante, es claro que la primera aserción no puede enfocarse meramente en el pasado: son cosas que la sociedad se compromete a defender de modo continuo. Decir: "Esto que ocurrió es muy malo" va más allá de las palabras huecas sólo en la medida en que refuerza el compromiso y la determinación por proteger la vida

humana y la seguridad mientras se avanza. Por lo tanto, la aserción puede ser en parte retrospectiva, pero, al menos en parte, es prospectiva.

No obstante, la aserción de que sólo el trato duro expresa adecuadamente la severidad del juicio negativo de la sociedad necesita una evaluación empírica prospectiva. Es muy probable que sólo dejar libres a los delincuentes no sea una buena estrategia para proteger la vida humana; todos estamos de acuerdo con eso. No obstante, es indudable que usar los métodos que los estudios empíricos demuestran que son la mejor manera de proteger la vida humana sería el modo más óptimo en que la sociedad muestre que se toma en serio el problema del crimen. Simplemente no es serio entregarse a fantasías de proporcionalismo; de hecho eso me parece un montón de *palabras huecas.* En vez de esto, estudiemos seriamente el problema y veamos qué funciona, y, por supuesto, de regreso a nuestro punto anterior, esto significa pensar no sólo en torno al efecto disuasorio del castigo *ex post,* sino también gastar dinero en la educación, la nutrición y en otras estrategias *ex ante.* La idea de que muchas personas están programadas para cometer delitos y de que sólo el miedo de algo particularmente desagradable puede disuadirlas es común, pero completamente inverosímil. Sólo la inversión social recta muestra verdaderamente que una sociedad se toma el crimen con seriedad, la suficiente para no sólo refundir a personas en condiciones brutales y degradantes, sino para gastar dinero donde verdaderamente se cambiará el futuro. Podríamos llamar a esto la *teoría expresiva del gasto en el bienestar social.*[49]

Sin duda, una de las mejores versiones de la teoría expresiva (que no se presenta como una manera de retribucionismo), a saber, "The Moral Education Theory of Punishment" [La teoría del castigo de la educación moral], de Jean Hampton, insiste en que la promoción del bienestar social es una parte sustancial de lo que justifica el castigo. Luego añade que una parte importante de su función es la manera en que puede "enseñar a los delincuentes y al público en general las razones morales de *elegir* no llevar a cabo un delito".[50] Luego combina el énfasis que pongo en el reconocimiento público con un interés en reformar a los delincuentes que se dirige hacia el futuro. Parecería estar abierta a las evidencias empíricas relacionadas con la mejor manera de buscar estas metas.[51]

La expresión pública de los valores políticos es particularmente importante cuando esos valores no se han reconocido de modo general. Por lo tanto, en casos que van del acoso sexual en el lugar de trabajo hasta el fraude bancario, mientras mayor sea la indiferencia y la arrogancia que se muestran en la conducta, más importante se vuelve hacer una declaración pública que afirme el hecho de que creemos que esta conducta está muy mal. En dichos contextos, asignar una sanción desagradable a la conducta bien puede resultar esencial para la disuasión específica y, en especial, para la general. La idea de "dar una lección a alguien" adquiere un empuje verdadero en estos casos y es

una posibilidad razonable. Aun más importante, la sanción educa a la sociedad en torno a esta conducta, una que podrían haber aprobado de modo irreflexivo. No obstante, incluso en esos casos no deberíamos asumir que las personas están ansiosas por cometer malos actos en cuanto tengan la oportunidad y que sólo el miedo las disuade. En el caso del acoso sexual, la educación y la discusión pública han desempeñado un papel importante para hacer evidente el carácter dañino de este comportamiento. Buscar sanciones sin buscar también dicha educación sería tan tonto como castigar a los constructores de elevadores que provocan daños a la vez que se desatiende la regulación de elevadores *ex ante.*

Ahora volvámonos hacia el otro lado del debate en torno al castigo. Sócrates insistía en que el Estado nunca debe hacer el mal. ¿Contamos con una explicación de por qué los castigos, incluso aquellos que son compasivos y miran hacia el futuro, no son males infligidos en personas? Claramente no basta con decir: "Bueno, *X* se lo buscó", pues hemos rechazado la idea de venganza. Tampoco basta con decir: "El bienestar social necesita que usemos a *X* para nuestros fines", pues hemos dicho que el Estado de derecho necesita el respeto igualitario de la dignidad humana, y utilizar a alguien como un simple medio está en conflicto con esa idea. Sin duda los reformistas plantearían estas objeciones.

Algunos de los ataques comunes contra las teorías consecuencialistas del castigo (éstas pueden justificar castigos severos o degradantes, o el castigo de inocentes) desaparecen una vez que se señala que el tipo de consecuencialismo que defiendo incluye la protección de la dignidad y la no humillación como las "consecuencias" más fundamentales, pues materializan derechos de los ciudadanos que se basan en la justicia.[52] Por lo tanto, éstas se cuentan entre los principales componentes de las consecuencias a promover, igualmente las afiliaciones políticas que expresan confianza (política) y respeto igualitario.[53] A Bentham se le dificultaron estas preguntas, aunque luchó valientemente por mostrar que la utilidad pública no debía promoverse mediante castigos severos o castigos de inocentes. Mi opinión (similar a la de Mill, creo) elimina el problema de esto desde un inicio. La sensación de que las visiones utilitarias dejan muy poco espacio para el reconocimiento de las injusticias también desaparece de mi explicación, en la que el reconocimiento de la culpabilidad ocupa un lugar central (aunque no digo "merecido", pues sigue siendo un tema abierto exactamente cuál es la respuesta adecuada a la culpabilidad).

¿El reconocimiento sincero tiene un valor intrínseco o sólo instrumental? Una opinión como la mía podría seguir cualquier camino. Me siento inclinada a pensar que los temas más importantes son instrumentales. Un sistema en que la verdad es un valor importante promueve mejor la protección de derechos humanos valiosos que uno que no se preocupa mucho por la verdad, sobre todo porque la verdad en estos asuntos protege

el bienestar y promueve la confianza, tanto entre los ciudadanos como entre éstos y el gobierno. Ya que la confianza es un tema central de la justicia revolucionaria y es pertinente cuando se aborde el tema de las comisiones de verdad, no escribiré más al respecto aquí, sino que lo retomaré en el capítulo VII.

Mi versión del bienestar social necesita, por lo tanto, que cualquier uso gubernamental de la coacción satisfaga restricciones muy demandantes: debe ser compatible con la dignidad igualitaria y la no humillación; debe estar acompañado del reconocimiento público de la seriedad del delito y debe tener una justificación para la persona en cuestión sólo como parte de un proyecto más completo en el que buscamos promover de modo racional el bienestar social. La meta de la reforma suele ayudarnos a justificar el uso de la coacción. Sin embargo, también es permisible decirle al delincuente: "Te quitamos la libertad por un tiempo en favor del bienestar social, para promover el bien de la sociedad de la que formas parte". A mi parecer, si el encarcelamiento fuera en verdad compasivo y respetuoso, en vez de desagradable, violento y una ofensa contra la dignidad básica, no habría más dificultades para justificarlo de las que hay para justificar las multas o el servicio comunitario; ciertamente, tampoco más de las que hay para justificar los impuestos o el servicio militar, que son precios desagradables que pagan muchos en nombre del bienestar de todos. Los antiutilitaristas no suelen afirmar que los impuestos utilicen a las personas como medios para el bienestar social, a menos que se adhieran a una manera extrema de liberalismo que es poco común. Una sociedad decente tiene el derecho de utilizar la coacción para hacer que las personas hagan las contribuciones necesarias al bienestar general. Asimismo, podemos decir que la razón por la que te elegimos para este grupo particular, encarcelamiento (en vez de, por ejemplo, una multa), es que se te ha culpado de un tipo peligroso de crimen.[54] Si esto es retribucionismo, hay que aprovecharlo al máximo. No obstante, por supuesto que el interés del Estado aquí está en incapacitar y disuadir, no en algún tipo de idoneidad cósmica del encarcelamiento como venganza proporcional de ciertos delitos. Nunca dice que se te hace pagar, ni que estás obteniendo lo que mereces, ni que tu sufrimiento equilibra el daño causado, o es proporcional a él o lo expía. Es justo que se consideren estas afirmaciones, a las que mi Estado rehúye, como características esenciales incluso de un retribucionismo no vengativo.[55] Por su parte, podríamos decir que la razón por la que asignamos un castigo específico es para declarar nuestro compromiso con principios políticos fundamentales, lo que al mismo tiempo reconoce la importancia de la dignidad igualitaria de todos los ciudadanos. Dichas declaraciones serían palabras huecas si lo único que hiciéramos en torno a los problemas del crimen fuera castigar; sin embargo, la nación que imagino buscaría una amplia gama de estrategias inteligentes.

La no ira y el derecho penal

Para el momento en que se llega al crimen y al sistema de justicia penal, ya perdimos las oportunidades más importantes de mejora social. El sistema del derecho penal y el "castigo" son un último recurso, y cuando nos volvemos hacia él, admitimos cierto grado de falla en otras estrategias de prevención y disuasión. Sólo si nos convencemos de que ciertas personas o grupos están predispuestos al mal, podemos sentirnos cómodos con volvernos hacia el derecho penal en busca de ayuda para un problema social. De hecho, en el capítulo VII veremos que incluso las personas que parecen ser tan malas como es posible, por ejemplo los afrikáners que dirigían el malvado sistema del *apartheid,* en efecto tienen la capacidad para el bien y, si uno se acerca a ellos con ese espíritu, en vez de buscar rigurosamente que rindan cuentas, pueden convertirse en ciudadanos cooperadores y productivos. De hecho, nuestro malestar debería infundir nuestros pensamientos en torno al derecho penal.

Pasando este punto debo volverme vulnerable a las mismas críticas que los *Principles* de Bentham, pues, en vez de abordar toda la tarea de pensar en torno a la prevención del crimen utilizando todas las herramientas que están a disposición del gobierno (incluyendo la educación, la nutrición, la seguridad social, la no discriminación y muchas más), simplemente hablaré sobre algunos aspectos del sistema de "justicia penal", según existe en la actualidad (obsérvese, también, que ni siquiera abordo las relaciones de mi idea con el derecho civil no porque no haya ninguna, sino porque mi conocimiento en esa área es insuficiente). La totalidad de la investigación necesaria es vasta, multidisciplinaria y contextual. Lo que escribo apunta hacia la necesidad de una investigación más grande, pero también tiene implicaciones para las instituciones existentes en un área estrecha del tema. Dichas implicaciones son heterogéneas y sólo es posible tratar aquí unos cuantos temas con el fin de dar un sentido representativo de lo que puede ofrecer esta teoría.

1. El papel de la víctima en los juicios criminales: las declaraciones de impacto de las víctimas

En los juicios contemporáneos la ira hacia los criminales ha llevado a exigir un espacio institucional para ventilar ese resentimiento. Como se discutirá en la sección "Clemencia: la vinculación de *ex post* y *ex ante*", el derecho criminal proporciona, en la etapa de sentencia, una oportunidad institucionalizada para la consideración solidaria de la totalidad de la vida del criminal convicto, lo que quizá puede llevar a la mitigación.

No obstante, ¿por qué, si la empatía tiene cabida en los tribunales (según se dice), no debería también tenerlo el resentimiento?[56] Muchas víctimas y defensores de las víctimas afirman que debería tenerlo y argumentan que las víctimas mismas, o con mayor frecuencia sus familias, tienen el derecho de presentarse y describir los daños que el crimen les provocó. Este tipo de petición suele hacerse en casos de homicidio, presuntamente porque, cuando la víctima aún está presente, puede admitirse de un modo u otro su testimonio sobre el daño ocasionado por el acto. Por lo tanto, lo que está en juego es admitir testimonios que no parecen estar relacionados con el crimen real y con su verdadera víctima sobre la base de que amigos y familia también sufren y deberían poder influir en el proceso de sentencia. Ya que los testimonios son una manera de dejar salir la ira, no es sorprendente que dichas propuestas me aquejen. La idea de permitir la entrada de las Furias a la sala en su forma no regenerada es precisamente lo que la totalidad de la propuesta de las Euménides busca combatir: al ingresar al Estado, las Furias deberían transformarse en diosas que miran hacia el futuro y piensan en el bienestar de la comunidad como un todo.

Podríamos decir también que este procedimiento se parece demasiado a la costumbre ateniense de la imputación privada, en la que las voces de las víctimas ocupan el lugar de la institución legal imparcial. Aquí no desplazan la ley, pero sin duda la desvían.

Obsérvese que todo lo relevante para condenar al delincuente ya se presentó en el juicio. Suponiendo que se condene a *O,* el delito se habría reconocido. Además, al establecer los niveles del delito, ya se han considerado los efectos de un tipo de acto injusto en la víctima y en el resto de la comunidad, por lo que la declaración de efecto de la víctima es redundante en lo que atañe a la relevancia: no está clara la manera en que las declaraciones de efecto de la víctima pesan sobre esa meta, tampoco qué es lo que buscan las víctimas. Su meta es expresar su ira y asegurar un castigo retributivo más fuerte para el delincuente. Por lo tanto, su exigencia tiene todos los problemas que ya encontramos en explicaciones retributivas y tiene la irracionalidad continua de la ira: expresar la ira en público y obtener una sentencia más dura para el delincuente no hace nada para revivir a la persona o para crear un mejor futuro para su familia. De hecho, ya que prolonga la relación con el sistema de justicia penal y alienta la obsesión, suele empeorar su futuro.

Podemos presentar dos problemas más. El primero es que no todas las víctimas de asesinato tienen familias en duelo; como el sirviente del padre de Eutifrón, quizá no tengan personas que estén de su lado. Así que lo que las familias de las víctimas piden es una oportunidad para influir en la sentencia del delincuente *O,* de un modo en que no se influye en las sentencias de los delincuentes *P* y *Q,* simplemente porque están ahí y están enojadas. Esto no parece una razón muy convincente: el crimen es lo que es y los crímenes similares deben tratarse del mismo modo. Una persona solitaria a la que nadie

quiere merece el mismo interés que un patriarca o una matriarca a quien todos aman. El segundo problema es que la evidencia empírica demuestra que los jurados tienen más probabilidades de vincularse con personas que son más similares a ellos. En la mayoría de los casos, las familias de las víctimas les parecerán más similares a ellos que el acusado, y esta presencia extra en la escena impedirá que pongan atención en el acusado.[57]

Una política sensible abordaría las preocupaciones de las víctimas al avanzar, en la medida en que son preocupaciones prácticas y genuinas. Cuando el crimen eliminó una fuente importante de ingresos o de trabajo doméstico, se debería compensar a la familia, por ejemplo. Sin embargo, las declaraciones de impacto de las víctimas no suelen ser peticiones con miras al futuro en busca de compensación, que normalmente se realizarían en demandas civiles; por lo general son denuncias retributivas que buscan obtener una sentencia más severa para el delincuente, y es precisamente este aspecto el que debería rechazarse.

¿Qué hay del efecto del castigo en las familias de los criminales?[58] Como ocurre con el crimen, también aquí es necesario considerar las implicaciones amplias para el bienestar social de cada práctica. Cuando pensamos si el encarcelamiento es un castigo adecuado, deberíamos pensar en la influencia que tiene en las familias y las comunidades, en particular cuando una buena proporción de hombres en ciertos subgrupos terminan encarcelados y, por consiguiente, suprimidos de la vida comunitaria productiva. El encarcelamiento por delitos no violentos (como los relacionados con drogas) es problemático por muchas razones, pero una de éstas es sin duda el impacto que tienen en la comunidad como un todo.

En el capítulo II consideré la objeción de que la ira de las víctimas era un elemento valioso de disuasión del crimen. En el contexto de un juicio criminal, esta aseveración parece particularmente endeble. ¿Acaso las personas se sentirán disuadidas por la probabilidad (por lo regular desconocida) de que algunos familiares se presenten en la corte para testificar? (¡quizá sólo sirva como incentivo para matar a toda la familia!). No parece haber datos sobre el conocimiento que los perpetradores tienen de las circunstancias familiares de sus víctimas o del conocimiento de si una jurisdicción específica permite declaraciones de efecto de las víctimas. Parece claro que la mayoría de los delincuentes no tienen idea alguna de estas cosas. La pérdida y el dolor de la víctima puede ser muy efectivo al pedir mejores leyes (por ejemplo, contra el abuso infantil o conducir bajo los efectos del alcohol), pero ésa es una aserción muy diferente de aquélla según la cual la ira de la víctima en la fase de sanción de un juicio sirve para disuadir.

Lo mejor que podemos decir sobre las declaraciones de impacto de las víctimas es que en algunos casos pueden ayudar a que las víctimas avancen al satisfacer su deseo por

contar su historia. Vale, está bien, todos deberíamos estar a favor de la narración si no hace ningún daño, pero debemos recordar que se ha educado a las víctimas con narrativas de venganza y que, de modo más reciente, se les ha llevado a esperar que no lograrán el "cierre" sin una narrativa que (usualmente) denuncie al acusado e intente asegurar una sentencia más severa.[59] No deberíamos apoyar que las víctimas sacien su deseo de venganza, con todos sus problemas de imparcialidad que acarrea para el acusado. Quizá deberíamos subsidiar algún tipo de terapia para las víctimas que se base en enfrentar lo que les sucedió y en contar sus historias a un grupo. Dichas terapias son bien conocidas para el tratamiento de trastornos de estrés postraumático y traumas ocasionados por violaciones. Sin embargo, dichas terapias no alientan los deseos de venganza de las víctimas ni ocurren en un lugar en que los pensamientos de venganza tengan consecuencias reales para alguien a quien ya se enjuició y condenó. Sin duda, la satisfacción de expresar deseos de venganza es real, pero una sociedad sabia no construiría leyes en torno al derecho penal con base en lo que el economista John Harsanyi ha llamado "preferencias sádicas y mezquinas".[60]

Sin embargo, se dirá que es necesario escuchar a las víctimas, y no sólo que las oiga un terapeuta, sino el criminal que les hizo daño, y que esto ocurra en un lugar público. Del mismo modo que en las relaciones íntimas —incluso aquellos que no desean vengarse quieren que la parte que los lastimó los *escuche* y *entienda*— ocurre con las víctimas de un crimen. Su sentido de la dignidad igualitaria en la sociedad y su confianza en las instituciones sociales bien puede depender de este sentido de respuesta. Si las narrativas de las víctimas están demasiado llenas de prejuicios como para incluirlas antes de la sentencia, como creo que ocurre, podemos considerar cuidadosamente un espacio institucional para las narraciones de las víctimas después de la sentencia. Es probable que su contenido siga siendo principalmente retributivo, pero no podrán socavar el proceso legal.[61]

Obsérvese, no obstante, que se imagina a la víctima hipotética exigiendo dos cosas muy distintas. Una exigencia es simplemente que el delincuente la oiga y la entienda. Esa exigencia puede satisfacerse con mi propuesta posterior a la sentencia. La otra exigencia, que suele entremezclarse con ésta, es expresar denuncias retributivas y, por lo general, el punto de esto es influir en el juez y en el jurado. En la medida en que la segunda exigencia es la principal, como creo que suele suceder, las víctimas no tendrán interés en mi propuesta.

Un ejemplo excepcional de confrontación de las víctimas ocurrió en Charleston, Carolina del Sur, cuando se presentó el asesino confeso Dylann Roof, en su audiencia de fianza previa al juicio, ante representantes de las nueve personas que había admitido haber asesinado en su intento por iniciar una "guerra racial". Cuando analicé las declaraciones de las víctimas en el capítulo III, argumenté que expresan un perdón

incondicional de forma inusualmente pura, sin afirmar su superioridad y sin rastros de deseos de venganza. Dichas declaraciones, si bien son sorprendentes porque son inusuales, sin duda pueden cambiar el rostro de las declaraciones de impacto de las víctimas si un número sustancial de estadunidenses compartiera esta opinión rigurosa en torno al amor incondicional, libre de rencor, que la iglesia de Charleston comunicó a sus miembros.

2. Dignidad y vergüenza

Uno de los efectos más desagradables de la ira desmedida es su tendencia a avergonzar o degradar a los otros. Continuamente la ira se enfoca obsesivamente, aunque no siempre, en el estatus o el "ultraje", y desea invertir posiciones, hecho que lleva al delincuente por debajo de su posición previa. Como dije, ésta es la única manera en que la ira tiene sentido: humillar al delincuente en verdad elimina el mal, si éste se considera como un daño que solamente concierne al estatus. No obstante, también dije que su sentido es muy desagradable y de un nivel normativamente inferior. Sin duda, en la vida pública no deseamos alentar la obsesión con el estatus relativo, en especial cuando lleva a prácticas humillantes.

Si los principios públicos evitan el ultraje, entonces los castigos, en la medida en que dependemos de ellos, deben evitar la humillación. Obviamente una buena sociedad que desea evitar la humillación de las personas debería iniciar en la infancia, con políticas de vivienda, escuelas, etc. El castigo penal, al igual que antes, llega cuando ya es muy tarde. Sin embargo, en la medida en que se usa, la sociedad no debería simplemente pronunciar el eslogan "Ningún castigo cruel e inusual", sino en verdad intentar hacer que el castigo no sea humillante. Otras sanciones, como el servicio comunitario, resultan útiles aquí, pero las prisiones mismas podrían no ser una fuente constante de humillación y vergüenza, como muestran las comparaciones entre varias naciones. Las cárceles europeas, en su mayoría, son espacios mucho más dignos que las estadunidenses (aparte de las cárceles de cuello blanco). Si Estados Unidos no tuviera tanta determinación a encarcelar con bases endebles, con lo que recluye a un gran número de personas, sería mucho más sencillo proporcionar condiciones decentes.

¿Acaso el encarcelamiento puede respetar la dignidad? Es difícil decirlo dada la distancia que existe entre las prácticas actuales y las verdaderamente respetuosas. Sin embargo, he aquí algunas de las cosas a las que tienen derecho los prisioneros y que ayudan a convertir la cárcel en algo no humillante. Incluso en los Estados Unidos tienen derecho a instalaciones limpias y a tuberías decentes. Por lo regular tienen derecho a algunas formas de propiedad (fotos, recuerdos). Es importante, además, que tienen derecho a casarse, incluso cuando están condenados a cadena perpetua.[62] A algunos

jueces les gustaría que la privacidad personal y la modestia de los prisioneros tuviera una mejor protección que en la actualidad.[63] En Europa los prisioneros suelen conservar sus derechos civiles básicos, incluidos el derecho a votar y los servicios sociales. Muchos tienen también derecho a trabajar fuera de la cárcel y visitar a sus familias. Dichas prácticas deberían estudiarse para ver si eliminan la idea de que la incapacitación temporal conlleva la pérdida de la dignidad humana básica.[64]

La sociedad tampoco debería aceptar la invitación a reintroducir castigos que se basen explícitamente en la humillación pública, que antes fueron muy comunes en la historia, entre los que destacan el tatuaje penitenciario o la letra escarlata.[65] En ocasiones estos castigos contemporáneos basados en la vergüenza se presentan como alternativas al encarcelamiento, en cuyo caso sólo son modos diferentes de humillación y quizá ligeramente más atractivos, dadas las condiciones actuales de las cárceles, al menos en los Estados Unidos. Sin embargo, suelen proponerse como opciones a multas o al servicio comunitario en el caso de delitos menores, con base en que expresan mejor el deseo de ultrajar al delincuente. Por el contrario, el servicio comunitario, según se dice, proporciona a las personas algo bueno que hacer y puede crear orgullo y confianza personales, algo que Dan Kahan, el principal teórico de las sanciones de vergüenza, encuentra incompatible con la expresión de los valores nucleares de la sociedad.[66] Consideremos entonces las sanciones de venganza como alternativas al servicio comunitario, pues éste es el enfoque de Kahan.

Infligir de modo deliberado un estigma (en la forma de signos, letreros, etc.). en personas que (usualmente) cometen delitos no violentos como prostitución, orinar en público o conducir bajo el influjo del alcohol es inaceptable por varias razones.[67] En primer lugar, ataca la dignidad de modo muy doloroso, lo que sólo es aceptable con base en la justicia básica, incluso cuando no parezca algo doloroso. El tipo de bienestarismo que acojo, según he destacado, convierte la protección de la dignidad humana y las condiciones humanas para el amor propio en valores intrínsecos, lo que conlleva que rechace el ultraje de ciudadanos administrado por el Estado, incluso si fuera eficiente en la disuasión de crímenes. (Como se verá, no lo es).

En segundo lugar, los castigos basados en la vergüenza son una invitación, en efecto, al deseo de venganza de la muchedumbre: la corte ordena las señales o los carteles, pero es la masa de ciudadanos quien administra el castigo, abuchea y avergüenza; por consiguiente, estos castigos satisfacen el deseo que la mayoría tiene de ultrajar y estigmatizar a cierto tipo impopular de personas. Resulta problemático en un sentido normativo dejar el castigo en manos de fuerzas tan parciales y poco legales para una sociedad basada en la idea de imparcialidad y el Estado de derecho.

Tercero, como podríamos esperar y como demuestra la historia,[68] dichas tendencias se salen de las manos rápidamente, migran de actos verdaderamente dañinos a simples

formas de ser que son impopulares; por consiguiente, en muchas épocas y lugares las minorías religiosas y sexuales han sido objeto de estigmas y etiquetas.[69] Otorgar a la muchedumbre la habilidad de conferir una "identidad podrida" es una invitación abierta a un tipo de acoso que es demasiado común. Esta tendencia migratoria también indica que las sanciones basadas en la vergüenza en realidad no disuadirán de cometer delitos, pues en realidad no se enfocarán (al menos no principalmente) en los verdaderos criminales. Asimismo, envían una señal a la sociedad en general de que las identidades estigmatizadas, antes que los crímenes serios, son blancos destacados del sistema de justicia penal.

Cuarto, las sanciones basadas en la vergüenza alientan la ira vengativa. Uno de los problemas con que debían tratar las Euménides era la naturaleza interminable de la ira, que sigue regresando generación tras generación. Lo mismo ocurre con el estigma y la vergüenza; el excelente estudio empírico de la violencia que James Gilligan llevó a cabo muestra que dichos castigos en realidad incrementan la violencia en la sociedad, al aumentar la tendencia de los criminales a definirse a sí mismos como bandidos y a crear vínculos con otros bandidos para tomar represalias contra la sociedad. Por consiguiente, constituyen elementos disuasorios extremadamente malos.[70]

Por último, dichas sanciones conllevan a lo que el teórico del derecho penal Stephen Schulhofer, junto con otros, llaman *ampliación neta,* es decir, simplemente incrementan la cantidad de castigo en la sociedad. Ya que parecen menos severos que el encarcelamiento, suelen sustituirse ya sea por la simple liberación o por la libertad condicional, lo que simplemente aumenta la cantidad de "trato duro" en la sociedad.[71] Tenemos razones para creer que esta ampliación neta, que es muy cara, es mala para disuadir crímenes verdaderamente serios.

Tres de los cinco argumentos en contra de las sanciones basadas en la vergüenza son empíricos y apoyan el planteamiento de que no conforman buenos disuasorios (el tercer argumento se relaciona con la disuasión específica y con la general; el cuarto y el quinto, principalmente con la disuasión específica). Sólo el primero y el segundo, al tener un carácter normativo, dejan sin contestar la pregunta: "¿No deberíamos hacer esto si y porque funciona?" De hecho todas las sociedades evitan ciertas maneras de "castigos crueles e inusuales", y prácticas como la esclavitud, con base en cosas que son independientes de su eficiencia. Mi modo de bienestarismo concuerda con ellas sin problema. Aun así, resulta útil señalar que dichos castigos de hecho parecen ser muy ineficientes con base en cosas muy diferentes.

No obstante, como dije en el capítulo II, algunos daños al estatus se encuentran en una categoría especial, porque incluyen la negación de la dignidad igualitaria de las personas. La discriminación con base en la raza, el sexo o las discapacidades, el acoso sexual en el lugar de trabajo, ciertos tipos de acoso y discursos de odio amenazantes son

prácticas humillantes de un tipo especial, que cualquier sociedad que esté comprometida con la igualdad ante la ley debe tomar muy seriamente. De cualquier forma, volver dichas prácticas ilegales suele justificarse con un enfoque bienestarista con miras al futuro, pues se cree de modo verosímil que es sumamente posible disuadir dichas acciones. Por lo tanto, no debemos instar a un cambio en los patrones comunes de argumentación pública; incluso las sanciones adicionales por crímenes de odio suelen recibir una justificación basada en la disuasión.[72]

Una sociedad que busca el bienestar general deberá sopesar el tema del discurso con mucho cuidado, pues las leyes ambiciosas en torno a los discursos de odio del tipo que se conocen en Europa (incluidas las leyes en contra de la "difamación de grupo") pueden no mejorar el bienestar, por las razones que Mill plantea en *Sobre la libertad.* También es muy probable que las mayorías se apoderen de ellas para humillar a las minorías: las leyes de blasfemia en naciones tan diferentes como Gran Bretaña e India criminalizan las ofensas a la religión mayoritaria (o, la mayoría se encuentra en una posición más fuerte para exigir el cumplimiento de la ley general) de maneras que demuestran con el tiempo ser extremadamente punitivas para el discurso de las minorías y para la crítica religiosa interna.[73] Sin embargo, las leyes de menor alcance que se enfocan en el acoso y las amenazas dirigidas contra un individuo al parecer carecen de este problema. Reformar el anonimato de internet para que los individuos difamados puedan demandar de acuerdo con las leyes existentes parece ser una prioridad de carácter urgente.[74]

En pocas palabras, mis restricciones contra la obsesión en el estatus no significan que no haya manera alguna en que los principios políticos deberían atender al estatus. La búsqueda competitiva por el estatus *relativo* y el rango es a lo que he dirigido mis ataques. Nuestra dignidad igualitaria como seres humanos y ciudadanos es un estatus especial que la constitución protege justamente. Esto otorga a las leyes antidiscriminación, las prohibiciones contra el acoso sexual y, personalmente añadiría, las políticas de acción afirmativa un papel destacado. (Por consiguiente la acción afirmativa no sería aceptable como simple política identitaria o como afirmación del estatus relativo de un grupo: debe defenderse en términos de igualdad).

3. Confrontación y reintegración

Cuando un niño comete un acto negativo, una buena familia le comunica un mensaje claro de que el acto no es aceptable, pero con un espíritu de amor y generosidad que alienta al niño a separar su yo básico y continuo del acto negativo y pensarse como un ser capaz de bien en el futuro. Ayuda que los padres sean modelos de virtud, y la delicada combinación de confrontación y reintegración se vuelve más efectiva gracias al amor del niño y su imitación.

El influyente criminólogo australiano John Braithwaite argumenta que es mejor tratar muchos crímenes, en particular los que incluyen a delincuentes jóvenes, precisamente de este modo, por medio de pláticas comunitarias con un espíritu de apoyo casi paternal. El enfoque de Braithwaite es complejo y contiene una teoría elaborada del control social comunitario, la vergüenza pública y el castigo administrado por la comunidad más que (al menos en primera instancia) por agencias imparciales de gobierno.[75] Según creo, algunos aspectos de su visión resultan sumamente atractivos y otros lo son menos. Por consiguiente, lo que haré a continuación es describir el "núcleo de Braithwaite", una propuesta a favor de reintegrar la evaluación entre compañeros que incluye características esenciales de su idea; luego examinaré esta idea prometedora con un espíritu crítico. Por último, mencionaré otros aspectos que rodean la teoría del crimen de Braithwaite que me parecen separables de este núcleo atractivo y que, por sí mismas, resultan serlo menos.[76]

La idea básica de Braithwaite es que, para cambiar su comportamiento (y para disuadir a otros), los delincuentes —en especial los juveniles— necesitan un mensaje moral claro sobre el carácter injusto del acto, en conjunto con un camino para reintegrarse a la sociedad que afectaron. En un sentido general, su enfoque es utilitario: en última instancia, su meta es disuadir el crimen, y considera que su método de reintegración es más efectivo que los otros enfoques.[77] Según argumenta, la mayoría de los enfoques impersonales alienan a los delincuentes, en particular a los delincuentes jóvenes y maleables, lo que hace que se identifiquen con subculturas criminales y que sus modos se endurezcan. Resulta particularmente probable que esto ocurra cuando el sistema de justicia penal comunica un mensaje de estigmatización y humillación y trata al delincuente como alguien bajo que carece de dignidad y por quien no vale la pena preocuparse. Esto ocurre con demasiada frecuencia. Braithwaite cree que es algo endémico en instituciones grandes e impersonales que se comportan de este modo irrespetuoso y estigmatizante.[78]

Por su parte, la mayoría de los esfuerzos reformistas, según afirma, no fijan con éxito en el joven delincuente el mensaje moral de que el crimen es inaceptable para la comunidad. Dependen de la persuasión racional, mientras que Braithwaite afirma que una comunidad —como una familia— funciona mejor cuando inspira fuertes emociones hacia sus normas morales y llama *vergüenza* a la emoción clave en esto, con lo que se refiere a una emoción dolorosa que reconoce la incapacidad de cumplir con algún ideal o norma comunitaria.

De igual manera que, según su opinión, mediante el amor y el respeto, una familia pone énfasis en que el niño está separado de su infracción, también una intervención exitosa con delincuentes juveniles debe separarlos del crimen. Braithwaite considera que la mejor manera de obtener las características adecuadas es si se desinstitucionaliza y

personaliza el trato con los delincuentes mediante el establecimiento de conferencias comunitarias en las que, de hecho, la comunidad misma sea el sistema de justicia penal, de tal modo que, si todo sale bien, el joven delincuente nunca caiga en manos del sistema formal. Estas conferencias —que él y sus colegas han probado y estudiado en Wagga Wagga, Australia y Auckland, Nueva Zelanda— se utilizan solamente para crímenes predatorios, con lo que se evita un problema obvio: las comunidades disfrutan oprimir la libertad de las personas de modos intrusivos, incluso cuando no hay ninguna víctima. Según él, la mayoría de los sistemas de castigo embrutecen la conciencia; su sistema, por el contrario, busca despertarla dejando claro al delincuente el costo de su acto en la comunidad y la fuerte desaprobación de ésta. A lo largo del proceso se muestra respeto al delincuente, a quien se trata como alguien con potencial para hacer el bien. Braithwaite se muestra empático en este punto y distingue tajantemente su enfoque de otras propuestas de sanciones basadas en la vergüenza que se enfocan en el estigma o la humillación.[79]

¿Qué sucede en realidad? Usualmente la conferencia incluye a la víctima o víctimas, quienes pueden dejar claro al delincuente el costo de su acto.[80] Una persona sin rostro se convierte en "una anciana vulnerable que tuvo que arreglárselas sin algo importante debido al dinero que perdió",[81] aunque también incluye a parientes, maestros y a otros personajes de la comunidad a quien el joven admira o ama, de tal modo que la estructura de imitación familiar se construya en el interior de toda la situación.[82] Además, incluso cuando la víctima no toca directamente las emociones del delincuente, quien pudo haber desarrollado la capacidad de evitar el sentimiento de responsabilidad, es muy probable que conmueva a los parientes y amigos, y su angustia, a su vez, puede llegar al delincuente, incluso si la víctima no lo logró.[83] El coordinador hace que las cosas se mantengan con miras al futuro y positivas. Por consiguiente, cuando una madre dice: "Hasta ese momento era un buen muchacho", el coordinador interviene de inmediato y dice: "Y aún lo es. Aquí nadie cree que estemos lidiando con un mal muchacho. Es un buen muchacho que cometió un error y espero que sepa que eso es lo que todos creemos de él".[84] El crimen se presenta como el acto negativo de una buena persona. Al mismo tiempo, se saca a la luz cualquier circunstancia negativa en la vida del delincuente, de tal modo que despierte empatía.

¿A quién y qué representa el coordinador? Según dice Braithwaite, esto es complicado y presenta un desafío, pues el coordinador debe identificarse con los delincuentes, las víctimas, las familias, pero también con "valores supra personales consagrados en la ley".[85] Sin duda se trata de un verdadero desafío. Ante todo, el coordinador debe comunicar la idea de que esta conferencia busca la reintegración y no el "daño", que suele asociarse con la idea de castigo. Asimismo, el proceso es paciente: Braithwaite describe un caso en que se usaron ocho conferencias sucesivas para hacer

recapacitar a un joven que había reincidido.

¿Cómo se logra la reintegración?[86] La idea es que todos por igual —delincuente, víctima y amigos— reconozcan una separación entre el acto y la persona y que expresen cercanía e inclusión hacia ella, a la vez que desaprueban severamente el acto. El coordinador idea "rituales de integración" con base en su conocimiento de la comunidad. La disculpa figura aquí como un gesto ritual por el cual el delincuente se divide en dos, con lo que se desasocia del delito y apoya el régimen de la sociedad.[87] Sin embargo, la disculpa se estructura cuidadosamente para que no incluya humillación, sino que refuerce de modo positivo el amor propio. Asimismo, se espera que la distancia que el crimen creó entre las partes se cierre, para erigir "oportunidades […] para que los delincuentes y las víctimas muestren una generosidad (inesperada) los unos hacia los otros".[88]

Por un lado, este método tiene un atractivo obvio para nuestras ideas en torno a la transición y al foco en el bienestar con miras al futuro. En verdad se trata de un castigo de transición: no iracundo, con un espíritu generoso, aunque insiste en la injusticia de los actos negativos. Si se lleva a cabo con destreza, es probable que sea muy fructífero, algo que de hecho sugiere la evidencia experimental. Sin duda, un coordinador preparado trabajará con los delincuentes de un modo que mire hacia el futuro mejor que los fiscales y jueces. Asimismo, Braithwaite está en lo correcto cuando afirma que, con demasiada frecuencia, el sistema penal oficial aliena y estigmatiza.

Por otro lado, si tomamos en cuenta la idea, basada en las Euménides, de entregar la ira a agencias imparciales de justicia, esta propuesta tiene características cuestionables. Braithwaite es consciente de que podría parecer que las conferencias desdeñan las ideas de justicia procedimental y su debido proceso. Por esta razón, si el delincuente niega los cargos, se le transfiere al sistema de justicia normal. No es necesario que se declare culpable.[89] También existen preocupaciones en torno a la ira, la vergüenza y la humillación que surgen dentro del contexto mismo de la conferencia, a pesar de los esfuerzos del coordinador. Braithwaite también es consciente de esto, pero señala que en realidad las víctimas muestran mucha menos ira y propensión a la venganza de lo que uno esperaría una vez que se encuentran en un cuarto con una persona real cuya historia escuchan.[90] Tampoco ignora el peligro de que este tipo de vergüenza, que se basa en la imitación, se transforme en ostracismo y estigmatización, y propone desviarlo aplicando una variedad de "rituales de inclusión". En cuanto a la idea de que las normas comunitarias mismas pueden incluir la estigmatización de subgrupos, propone desviarla mediante el enfoque único en los crímenes predatorios, entre los que suele haber un alto grado de consenso entre grupos. En cuanto a los inevitables desequilibrios de poder en el contexto mismo de la conferencia (que suelen reflejar asimetrías de raza y clase en el mundo exterior), se mantienen a raya gracias a la construcción cuidadosa de la

conferencia y, en especial, a la vigilancia del coordinador.

¿Qué podemos decir de estas propuestas? Una dificultad obvia es que Braithwaite está comparando una versión idealizada y meticulosamente controlada de su proceso con el trabajo común y corriente del sistema de justicia penal. Si este sistema se practicara ampliamente en un país diverso, ¿cuántos coordinadores llevarían realmente a cabo la difícil tarea que se les asigna y cómo se vería el promedio? Como ocurre con todos los sistemas discriminatorios, debemos observar la norma, no el ideal. Si se conducen de modo rutinario o descuidado, las conferencias carecerían de los amparos procedimentales del sistema de justicia penal a la vez que estarían faltas, también, de las sorprendentes virtudes del sistema de Braithwaite.

Creo que Braithwaite está en lo cierto en lo que concierne a la necesidad de añadir al sistema judicial formal algo íntimo, que mire hacia el futuro con insistencia, se enfoque en despertar la conciencia y no en embrutecerla, y en que intervenciones de este tipo pueden tener un poder inesperado porque comunican amor, generosidad y respeto, virtudes que resulta difícil encontrar en el sistema judicial juvenil. Si estamos seguros de que los coordinadores tienen la experiencia y el juicio necesarios, sin duda es un complemento prometedor de los enfoques formales y, ciertamente, es preferible a las actitudes intensamente vengativas que suelen animar los tratos de la sociedad con los delincuentes juveniles.

De hecho, no es necesario esperar a que un crimen ocurra para utilizar algunas técnicas inspiradas en Braithwaite. El director de una preparatoria para adolescentes problemáticos en Chicago a quienes han expulsado de otras escuelas públicas utilizó un tipo relacionado de conferencias, dirigido por un equipo de trabajadores sociales especializados en psiquiatría, para que estos muchachos, que probablemente estaban destinados al crimen, se vieran a sí mismos de otro modo. Cuando visité este programa, los coordinadores de la terapia grupal pusieron el acento en que su principal interés no era contribuir a un método o experiencia particular, sino sólo oír a los jóvenes y tomarlos en serio, algo que otros adultos en su mundo no solían hacer (aunque incluían a las familias cuando era posible). Creo que, en las ocasiones en que sea posible insertar las virtudes del cuidado personal y la comprensión del sistema, sin duda debería intentarse, y el tipo de terapia grupal que los trabajadores sociales llevaron a cabo en Morton Alternative puede intentarse de modo más generalizado en las escuelas y en el sistema judicial juvenil.

No obstante —y en este punto difiere mi opinión de la teoría más amplia que Braithwaite plantea en su libro—, el modo correcto de utilizar estas técnicas es como una delegación del sistema imparcial de justicia, como una vía que descubrió para buscar algunas de sus metas, en especial con los jóvenes. No existe razón alguna para aceptar una teoría general de que la comunidad es el lugar de la justicia o para afirmar, como

parece hacerlo Braithwaite, que el agente primario de la justicia siempre debería ser en primer lugar la comunidad, y el sistema legal sólo en segundo. Es como privatizar cualquier otra cosa: el gobierno puede decidir hacerlo si hay suficientes razones para creer que el sistema privado funcionará mejor que el enfoque público usual, pero la alternativa debe seguir siendo transparente a la crítica pública, responder a los votantes y estar sujeta a las restricciones procedimentales de la justicia básica. Dicho enfoque también aseguraría a las víctimas que sus preocupaciones se tomaron en serio; a Braithwaite le resulta difícil responder a las críticas feministas que denuncian que las conferencias informales "privatizan" la violencia doméstica y los ataque sexuales en un modo negativo y tratan a estas víctimas como si tuvieran menor dignidad ante la ley.[91]

Me parece también que Braithwaite debería ser más claro en torno a las emociones que busca inspirar en los delincuentes juveniles. La "vergüenza" suele entenderse como una emoción que involucra un sentimiento de inadecuación generalizada, anclada a una característica perdurable y no a un solo acto.[92] Por consiguiente, se trata de un nombre confuso para una emoción que involucra, de modo central, la separación entre el acto y el delincuente. A mi parecer *remordimiento* o *remordimiento del agente* (véase el capítulo IV) son buenos términos para una emoción negativa dirigida hacia el acto, y ambos son compatibles, al mismo tiempo, con la emulación de modelos positivos y buenos caminos en la vida. La imitación difiere por mucho de la vergüenza en su concepción típica. Braithwaite parece haber comenzado con una imagen del castigo basada en la humillación: el capítulo dedicado a Japón en su libro muestra cómo aprueba un sistema que incluye interrogatorios severos y muchas confesiones y disminuciones; sólo después se vuelve hacia la imagen mucho más atractiva que anima su trabajo empírico. Sin embargo, los conceptos nunca se esclarecen lo suficiente. Por lo tanto, considero que la propuesta de Braithwaite, si bien difiere por completo de las otras para sanciones basadas en la vergüenza que ya rechacé y que incluyen humillación, mientras que la suya no lo hace, aún está abierta a malos entendidos en este aspecto.

La propuesta específica de Braithwaite está diseñada para cubrir las necesidades del sistema judicial juvenil; sin embargo, existen muchas maneras en que una mentalidad de transición puede generar una crítica de las prácticas con miras al pasado en el derecho penal. En muchos sentidos, el sistema actual no mira en lo más mínimo hacia el futuro, sino que insiste en atar a los delincuentes a un acto negativo previo. Las leyes de tres *strikes* y las sentencias basadas en las clasificaciones "historia criminal" y "carrera criminal" son sólo algunas de las prácticas que una sociedad racional estudiaría de modo empírico con un espíritu con miras al futuro, preguntándose si promueven el bienestar social. Es probable que, cuando menos, algunas de ellas no pasen esta prueba: su reputación se debe a la mentalidad de venganza.

Clemencia: la vinculación de *ex post* y *ex ante*

A lo largo de mi discusión en torno a la perspectiva de castigos *ex post* puse énfasis en la inmensa importancia del pensamiento *ex ante.* Si las sociedades protegieran mejor el bienestar humano, sin duda aún existiría el crimen, pero en menor cantidad. La educación, el empleo, la nutrición y la vivienda efectivamente hacen una diferencia. Ahora, para concluir esta discusión en torno al castigo, me gustaría sugerir que una actitud que los estoicos alababan ampliamente sería una contribución valiosa, pues vincularía nuestro interés continuo en las figuraciones empáticas con una explicación normativa del buen juez (o jurado).

De acuerdo con la concepción grecorromana, la clemencia (en griego *epieíkeia,* en latín *clementia*) es un atributo del buen juez cuando decide cómo responder a actos injustos.[93] Séneca la define como "una inclinación mental hacia la lenidad al exigir un castigo". Por lo tanto, la clemencia no es lo mismo que la compasión (en latín *misericordia,* en italiano *pietà,* en griego *éleos* y *oīktos*). La clemencia es una inclinación mental, pero no necesariamente una emoción; la compasión es una respuesta emocional ante los aprietos de otra persona. La clemencia reconoce que la persona se equivocó: pertenece, por decirlo de algún modo, a la fase de castigo de un juicio, posterior a la convicción. La compasión, por el contrario, no se relaciona en lo más mínimo con la culpa; de hecho, según su concepción típica, reconoce que los acontecimientos fuera de nuestro control desempeñan un papel importante en llevar a la persona a la situación negativa que inspira la emoción dolorosa: contiene el pensamiento de que la persona es inocente por completo o en parte.[94] Sin embargo, existe un vínculo entre ambas actitudes, pues la clemencia, según la definen los estoicos, reconoce que el comportamiento negativo de la persona es, en parte, una consecuencia de condiciones inferiores previas, de las que no se la puede culpar.

Sólo me refiero aquí al concepto grecorromano de clemencia, no a uno muy diferente que también es posible encontrar en la historia del pensamiento legal de Occidente y al que llamaré concepto *monárquico.*[95] El concepto monárquico, que podemos encontrar, por ejemplo, en el famoso discurso de Porcia en *El mercader de Venecia,* de Shakespeare, afirma que la clemencia es el regalo de un Dios o gobernante divino que está situado por siempre encima del mortal pecador; presupone jerarquía y sugiere que la fuente de la clemencia es perfecta o carece de defectos. El monarca puede conceder clemencia no porque reconozca una humanidad común, sino gracias a un conocimiento seguro de la diferencia y superioridad permanentes. La clemencia monárquica tampoco requiere esfuerzo alguno de compasión o imaginación, pues todos son igualmente bajos,

vulgares y pecadores, por lo que imaginar el corazón del otro no nos mostrará razones particulares para mitigar, y por lo tanto, eso sería una pérdida de tiempo. Es notable que Porcia no se esfuerza en lo más mínimo por imaginar lo que podría sentir un judío en Venecia, qué experiencias de estigma y odio podrían haberlo llevado a esa insistencia testaruda en su fianza.

El concepto monárquico de clemencia tiene una relación cercana con las ideas religiosas de perdón que analizamos críticamente en el capítulo III. Por el contrario, la clemencia grecorromana no es monárquica, sino igualitaria: afirma que todos somos parte de esto, que entendemos la vida porque estamos inmersos en ella y nos aquejan sus dificultades, aunque algunos se ven más aquejados que otros. Nadie está seguro y el juez no lo está más que el delincuente. Este concepto tiene una larga tradición propia, y, sin duda, desempeña un papel en Shakespeare, cuya obra *Medida por medida* se alinea mucho más con la concepción de Séneca que con la monárquica.

La clemencia al estilo de Séneca (o de modo más general grecorromana) comienza con una idea simple: existen muchos obstáculos para actuar bien. Por consiguiente, cuando las personas hacen cosas malas, en ocasiones es absolutamente su culpa, pero continuamente queremos decir que tropezaron con circunstancias y presiones inusuales. Las circunstancias —y no propensiones innatas al mal— son el origen de muchos de los crímenes que observamos. Por consiguiente, una inspección detenida de las circunstancias suele conducirnos a un espíritu generoso de mitigación cuando se asigna una sentencia. Por lo general dichas consideraciones aparecen en la fase de castigo de un juicio, pero pueden dar forma al pensamiento del sistema penal de modo más general (como ocurre, por ejemplo, en el enfoque que tiene Braithwaite de la justicia juvenil).

En cierto sentido, un juez clemente dirige su vista hacia el pasado, pero al mismo tiempo que reconoce el hecho de la injusticia; por consiguiente, expresa el compromiso de la sociedad con sus valores nucleares, el juez también mira hacia el futuro, hacia un mundo de reintegración. El espíritu general es el de la ira de transición: existe indignación por el mal cometido, pero un espíritu generoso ocupa el lugar de uno simplemente punitivo. Además del interés común en torno a la disuasión específica y general, y en ocasiones a la incapacitación, este juez también se pregunta cómo, en un mundo de fragilidad humana, podemos todos vivir juntos de la mejor manera posible. Esta preocupación puede, en ocasiones, tomar la forma de una clemencia específica hacia un acusado específico. No obstante, dado que el juez intenta entender las condiciones de fondo que están implicadas en el crimen, su preocupación debería conducir más adelante hacia una consideración más general de lo que se puede hacer *ex ante* para evitar casos futuros. La actitud *ex post* conduce a una rededicación de la perspectiva *ex ante.* El aprecio compasivo de las circunstancias del demandante puede no conducir —y no debería hacerlo— a la mitigación en cada caso específico.

(Obviamente una buena parte depende de la norma a partir de la cual se considera la desviación, así como de hechos empíricos en torno a la disuasión). No obstante, hace algo mejor: nos recuerda que compartimos una humanidad, misma que se puede dañar por causa de condiciones que podemos cambiar. Con demasiada frecuencia, la severidad retributiva se ve alimentada por la satanización del acusado y por historias, por lo regular falsas, sobre cómo esta persona es completamente diferente de los "buenos" miembros de la comunidad. Así, esta actitud obstruye el buen pensamiento social.

Ya que, como Bentham, por el momento estamos restringiendo nuestras observaciones a la esfera del *derecho penal,* es posible imaginar muchas maneras en que una mentalidad de transición puede funcionar en esta esfera. Dicho sistema enfocado en el bienestar evitará, casi indudablemente, una sentencia mínima y los castigos severos para crímenes sin víctimas. Cuando sea posible, también utilizará técnicas al estilo de las de Braithwaite, en particular al tratar con delincuentes juveniles. En el caso de los adultos, el juez clemente puede imaginar otros caminos dentro del sistema judicial que conduzcan a sentencias que incluyan terapia (tratamiento contra drogas y alcohol, programas de manejo de ira y violencia doméstica), en vez de encarcelamiento y deshumanización. Asimismo, en la etapa de sentencia, los tribunales pueden alentar a la víctima para que narre cualquier obstáculo inusual a la acción positiva que presente su historia de vida, aunque, como dije, esto no debe llevar a la mitigación en cada caso.[96] En general, lo que la sociedad debería expresar es lo siguiente: el crimen es indignante, pero podemos ver al delincuente con simpatía, como alguien que es más que el crimen y mejor que él, capaz de hacer el bien en el futuro, y podemos ajustar la sentencia ante este pensamiento. A la vez, incrementamos nuestro compromiso con la creación de condiciones más propicias para todos.

Puse énfasis en el papel que desempaña la impotencia en la retribución; los deseos de retribución suelen ser una manera de sublimar la impotencia subyacente y proporcionan la ilusión de que es posible hacer algo en torno a la mala situación en que nos encontramos. Por lo tanto, podemos especular que las personas —y las instituciones— se vuelven más capaces de actuar con clemencia en la medida en que tienen mayor confianza en torno a su estabilidad y su poder. De hecho, Nietzsche hizo esta conexión de modo persuasivo.[97] Al igual que Séneca (quien tuvo una gran influencia sobre él), Nietzsche argumenta que la moral basada en la venganza que se observa en el cristianismo se relaciona psicológicamente con una sensación de debilidad e impotencia. Rastrea la manera en que esta sensación de impotencia conduce a encontrar placer en proyectos imaginados de retribución, con frecuencia a manos de Dios en el más allá. Según argumenta, es poco probable que la retribución sea un interés característico de una persona o una comunidad fuerte. De hecho, en una persona o comunidad fuerte, la clemencia terminará por vencer al interés en la retribución. Su enfoque está, al igual que

el mío, en el “sistema de justicia penal”:

> Cuando su poder se acrecienta, la comunidad deja de conceder tanta importancia a las infracciones del individuo, pues ya no le es lícito considerarlas tan peligrosas y tan subversivas para la existencia del todo como antes […] Si el poder y la autoconciencia de una comunidad crecen, entonces el derecho penal se suaviza también siempre; todo debilitamiento y todo peligro un poco grave de aquélla vuelven a hacer que aparezcan formas más duras de éste. El “acreedor” se ha vuelto siempre más humano en la medida en que más se ha enriquecido; al final, incluso, la medida de su riqueza viene dada por la cantidad de perjuicios que puede soportar sin padecer por ello. No sería impensable una *conciencia de poder* de la sociedad en la que a ésta le fuese lícito permitirse el lujo más noble que para ella existe, — *dejar impunes* a quienes la han dañado […] La justicia, que comenzó con “todo es pagable, todo tiene que ser pagado”, acaba por hacer la vista gorda y dejar escapar al insolvente, — acaba, como toda cosa buena en la tierra, *suprimiéndose a sí misma.* Esta autosupresión de la justicia: sabido es con qué hermoso nombre se la denomina — *clemencia;* ésta continúa siendo, como ya se entiende de suyo, el privilegio del más poderoso, mejor aún, su más-allá del derecho.[98]

La idea de que la capacidad de renunciar a la retribución es una señal de fuerza personal y social es un *Leitmotiv* del presente libro.

¿Cuál es la relación entre la clemencia de Séneca y el perdón? Si nos restringimos al caso central del perdón transaccional, en primera instancia la clemencia y el perdón parecieran ser más bien cercanos. Pues, ¿acaso no incluyen ambos la suspensión o condonación de sentimientos iracundos ante el remordimiento de una persona? Sí y no. La clemencia insiste en la verdad, por lo que nunca elimina u “olvida” un acto injusto, como hace el perdón en algunos casos. Ésta es una diferencia muy importante, pero existen dos adicionales que tienen aun más importancia. La clemencia no necesita que la preceda la ira: Puede expresar —y continuamente lo hace— una forma pura de ira de transición: simplemente reconoce el acto injusto pero con un espíritu que ve hacia el futuro y es generosa. Si se plantea esto de modo distinto, el perdón trata sobre cómo abordamos el pasado; la clemencia de Séneca trata, desde un inicio, sobre el futuro: ve hacia la reintegración. Si la ira aparece brevemente, la clemencia se convierte rápidamente en transición. Por último, como tercera diferencia, el perdón transaccional exige una disculpa. La clemencia simplemente pone manos a la obra, con miras al mañana. El pasado está en el pasado, ahora fíjate que no lo vuelvas a hacer, y también, veamos cómo puede nuestra sociedad resolver este problema mejor que hasta ahora. Por lo tanto, es cercana al tipo de perdón incondicional o, mejor aún, amor incondicional que algunos de los textos religiosos disidentes que abordamos plasman y que nuestros ejemplos de justicia revolucionaria encarnarán. Se rehúsa a participar en el “juego de la culpa” o a crear una jerarquía de bien (víctima) y mal (delincuente). Por esta razón no pone a los delincuentes en una postura ultrajada o humillada. Por el contrario, la idea es que todos estamos en esto juntos y es mejor intentar vivir juntos de la mejor manera posible.

Como se verá en el capítulo VII, este espíritu con miras al futuro produce un enfoque

de la justicia revolucionaria que es muy distinto de aquel basado en el perdón. El contraste entre los dos se entenderá mejor cuando lleguemos a ese caso.

Me he enfocado en las instituciones del "sistema de justicia penal", no en las emociones de sus participantes. Sin embargo, en este momento vemos que muchos papeles dentro del sistema incorporan la discreción y, en esa medida, necesitan personas que puedan habitar esos papeles emocionales bien. Es imposible que las personas sean buenos jueces o jurados si son robóticas e indiferentes. No obstante, también es crucial que no dejen que sus emociones se derramen por todos lados, que habiten los papeles emocionales cuidadosamente delimitados que un sistema decente construye para ellos.[99] Por lo tanto, necesitan tanto capacidades emocionales desarrolladas como un grado considerable de autocontrol. Esta última virtud resulta particularmente importante si se toma en cuenta el canto de sirena de la ira que resulta tan atractivo en muchas sociedades.

Las Euménides no estarán satisfechas y no deberían estarlo, pues pidieron "algo que no comercia con el éxito malvado", con lo que querían decir éxito por el uso de la venganza. "Que no sople la plaga que destruye los árboles" puede entenderse como criemos ciudadanos con buena nutrición, buena vivienda, buena educación, buenos servicios de salud, en la infancia y en la vejez.[100] "Que […] ni una estéril enfermedad perpetua se acerque". Ninguna sociedad moderna ha prestado atención a estas palabras (tampoco, por supuesto, la antigua Atenas, una sociedad esclavista que permitía grandes desigualdades entre los ciudadanos, a la vez que libraba guerras brutales para conquistar a sus vecinos). Estamos atrapados en los mecanismos del encarcelamiento y el "castigo" como los conocemos porque hemos fallado en las otras tareas. Si hiciéramos bien nuestro trabajo, probablemente aún existirían estas instituciones, pero todo les resultaría mucho más fácil.

Recordemos a Ebenezer Scrooge: cuando se le pide que done comida a los hambrientos en Navidad, pregunta si las cárceles, la rueda de andar y los asilos han dejado de funcionar. Las sociedades modernas, probablemente los Estados Unidos más que cualquier otra, son como Scrooge: imaginan que las instituciones normales, de las que ninguna sociedad debería depender para la justicia, son elementos permanentes de la manera en que son las cosas. El debate en torno a la "justificación del castigo" debería ser como un debate con Scrooge en torno a la "justificación de los asilos"; uno en el que, con el fin de hacerle un lugar al asilo, tendría que convencernos de que se ha hecho todo lo posible para evitar el hambre y la miseria. "¿Castigo en oposición a qué?" siempre debería ser nuestra pregunta, y el *qué* no debería ser una opción tibia como la terapia en el interior de las desagradables cárceles, sino una transformación profunda de la manera en que vemos la pobreza y la desigualdad, en particular cuando tratamos con los ciudadanos más jóvenes. No obstante, estamos muy lejos de esa meta y, por el momento,

las propuestas tibias, algunas de las cuales defendí aquí, son las únicas que parecen tener probabilidades de tener un público.

[1] Esquilo, *Eumenides,* 832-833 [*Euménides, op. cit*., p. 347].

[2] Véase la espectacular discusión incluida en Danielle Allen, *The World of Prometheus,* Princeton University Press, Princeton, 2000; Danielle Allen, "Democratic Dis-Ease. Of Anger and the Troubling Nature of Punishment", en S. Bandes (coord.), *The Passions of Law,* New York University Press, Nueva York, 1999, pp. 191-214.

[3] Allen proporciona una excelente explicación de la ira como una enfermedad; sin embargo, después ofrece una defensa, a mi parecer poco convincente, de la estructura judicial ateniense como una manera de abordar el problema de las relaciones sociales deformadas.

[4] Véase "Socrates' Rejection of Retaliation", en Gregory Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher,* Cambridge University Press, Nueva York-Cambridge, 1991, pp. 179-199. Sus fuentes primarias son los diálogos tempranos de Platón, entre ellos *Critón*.

[5] Si bien es Protágoras y no Sócrates quien dice esto, se presenta como un personaje solidario y es probable que Platón respaldara esta declaración.

[6] Platón, *Protágoras,* 324a-b, trad. Gregory Vlastos, en Gregory Vlastos, *Socrates…, op. cit.* [*Protágoras,* trad. Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 2010, p. 47].

[7] Véase Danielle Allen, *The Passions…, op. cit.*

[8] Por supuesto que esto es una cuestión de interpretación constitucional en lo que concierne tanto a los derechos civiles como a los de las mujeres, los gays y las lesbianas. Existen además muchas cuestiones en las que se puede argumentar que la Constitución de los Estados Unidos aún admite injusticias fundamentales (en la esfera socioeconómica). Sin embargo, también se podría argumentar, junto con Franklin Delano Roosevelt, que los compromisos esenciales de la nación conllevan el reconocimiento de los derechos sociales y económicos.

[9] Véase Martha C. Nussbaum, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice,* Harvard University Press, Cambridge, 2013 [*Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?,* Paidós, Barcelona, 2014].

[10] Por ejemplo, Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development,* Cambridge University Press, Nueva York, 2000 [*Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades,* 2ª ed., trad. Roberto Bernet, Herder, Barcelona, 2012]; Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice,* Harvard University Press, Cambridge, 2006 [*Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión,* trad. Ramón Vila Vernis y Albino Santos Mosquera, Paidós, Barcelona, 2012]; Martha C. Nussbaum, *Creating Capabilities. The Human Development Approach,* Harvard University Press, Cambridge, 2010 [*Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano,* trad. Albino Santos Mosquera, Paidós, México, 2012].

[11] Para advertencias sobre la noción de dignidad que, a mi parecer, no puede definirse sin otra gama de nociones y principios, véase Martha C. Nussbaum, *Creating Capabilities…, op. cit.* [*Crear capacidades…, op. cit.*].

[12] Sin duda así la entiende Amartya Sen, quien orienta su versión del "enfoque de las capacidades" en referencia a Mill y quien se ha esforzado considerablemente por defender que el consecuencialismo puede incluir derechos como bienes intrínsecos (véase Amartya Sen, "Rights and Agency", *Philosophy and Public Affairs,* núm. 11, 1982, pp. 3-39). Una de las diferencias entre mi visión política normativa y otras maneras de consecuencialismo está en sus límites, pues presento el enfoque de las capacidades tan sólo como una base para principios políticos en una sociedad pluralista y no como una doctrina completa de la buena vida o de la vida próspera, mientras que la mayoría de los consecuencialistas presentan sus opiniones como doctrinas completas. Sin embargo, esta diferencia no desempeña ningún papel en los siguientes argumentos.

[13] John Rawls, "The Idea of an Overlapping Consensus", en *Political Liberalism,* ed. aumentada, Columbia University Press, Nueva York, 1986, ["La idea de un consenso entrecruzado", en *El liberalismo político,* trad. Antoni Domènech, Crítica, Barcelona, 2004]. Sobre la noción de Rawls, véase mi introducción en Flavio Comim y Martha C. Nussbaum (coords.), *Capabilities, Gender, Equality. Towards Fundamental Entitlements,* University of Cambridge Press, Cambridge, 2014.

[14] Véase Saul Levmore y Martha C. Nussbaum, "Introduction", *American Guy. Masculinity in American Law and Literature,* Oxford University Press, Nueva York, 2014.

[15] Una reflexión particularmente fascinante en torno a estas complejidades se encuentra en la novela de Wallace Stegner, *Angle of Repose,* Penguin, Nueva York, 1971, la historia de una mujer del locuaz Oriente que se enamora de un hombre fuerte y silencioso y se casa con él en Occidente (en el siglo XIX); véase la reflexión en torno a los vínculos entre esta trágica historia y la ley estadunidense en el ensayo del juez retirado Howard Matz, incluido en la colección de Saul Levmore y Martha C. Nussbaum, *American Guy…, op. cit.* Véase en la misma colección, Saul Levmore, "Snitching, Wistleblowing and 'Barn Burning'. Loyalty in Law, Literature, and Sports", una lectura de la historia de Faulkner y de la figura "afeminada" del soplón en la ley y la literatura estadunidenses; y Martha C. Nussbaum, "Jewish Men, Jewish Lawyers. Roth's 'Eli, the Fanatic' and the Question of Jewish Masculinity in American Law", que argumenta que (como insiste Tzuref, el personaje de Roth) la ley es por antonomasia judía, lo que significa que se basa en el habla, no en una autoafirmación "masculina", y en la compasión más que en el honor indignado.

[16] En relación con los cambios a lo largo del tiempo, de la ofensa de estatus (en particular el honor masculino) al daño real, véase Dan Kahan y Martha C. Nussbaum, "Two Concepts of Emotion in the Criminal Law", *Columbia Law Review,* núm. 96, 1996, pp. 269-374.

[17] William Ian Miller ha argumentado que incluso en algunas culturas del "honor", la competencia retributiva en torno al estatus se castigaba socialmente de tal modo que llevaba a la mesa de negociaciones. Véase William I. Miller, *Bloodtaking and Peacemaking. Feud, Law, and Society in Saga Iceland,* University of Chicago Press, Chicago, 1990.

[18] Véase el excelente estudio sociolingüístico de Michael J. Coyle, *Talking Criminal Justice. Language and the Just Society,* Routledge, Abingdon, 2013, cap. 3.

[19] Véase *id.*

[20] Véase Danielle Allen, "Democratic Dis-Ease…", *op. cit.,* y Margaret Urban Walker, *Moral Repair. Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing,* Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

[21] Véase Margaret Urban Walker, *Moral Repair…, op. cit.*

[22] Véase J. L. Mackie, "Morality and Retributive Emotions", *Criminal Justice Ethics,* vol. 1, 1982, pp. 3-10.

[23] Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation,* Hafner Press, Nueva York, 1948, p. 177.

[24] Marc Santora, "City's Annual Cost per Inmate is $168 000, Study Finds", *The New York Times,* 23 de agosto de 2013.

[25] CBS News, "The Cost of a Nation of Incarceration", 23 de abril de 2012.

[26] Un resumen de los resultados de Heckman y una bibliografía de algunas de sus contribuciones más importantes se incluye en el apéndice de Martha C. Nussbaum, *Creating Capabilities…, op. cit.* [*Crear capacidades…, op. cit.*].

[27] Para la declaración inicial, véase Eric Zorn, "There's a Core of Substance in Kirk's 'Empty, Simplistic' Crime-Fighting Proposal", *The Chicago Tribune,* 31 de mayo de 2013; para la concesión, "Senator Mark Kirk

Retreats on Mass Gang Arrest Plan, Concedes Idea is 'Not All that Practical'", *The Huffington Post,* 20 de julio de 2013.

[28] Véase Michael J. Coyle, *Talking Criminal Justice…, op. cit.,* en general sobre la importancia de la terminología para informar el pensamiento.

[29] Véase Iris Marion Young, *Responsibility for Justice,* Oxford University Press, Nueva York, 2011.

[30] De las muchas visiones de conjunto bien logradas en torno a este tema, una que cubre este terreno especialmente bien se encuentra en John Tasioulas, "Justice and Punishment", en John Skorupski (coord.), *Routledge Companion to Ethics,* Routledge, Nueva York, 2010, pp. 680-691. Resulta evidente que no concuerdo con todo lo que dice esta obra, pero su claridad resulta admirable.

[31] Véase Herbert Morris, "Persons and Punishment", *The Monist,* núm. 52, 1968.

[32] Michael J. Moore, "The Moral Worth of Retribution", en Jeffrey Murphy (coord.), *Punishment and Rehabilitation,* Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 137-157.

[33] Duff señala algo que se relaciona con esto: Morris trata crímenes como la violación y el asesinato como actos que no estarían mal de no ser por la existencia del derecho penal; véase Antony R. Duff, *Punishment, Communication, and Community,* Oxford University Press, Oxford, 2001, pp. 22.

[34] Véase Jean Hampton, en Jean Hampton y Jeffrie G. Murphy, *Forgiveness and Mercy,* Cambridge University Press, Nueva York, 1988, quien llama a esta postura "extraña, incluso repugnante" (p. 115), además menciona que su coautor dice que da miedo (p. 116).

[35] Michael S. Moore, "The Moral Worth of Retribution", en Jeffrie Murphy (coord.), *Punishment and Retribution,* Wadsworth, Belmont, 1995, pp. 98-99.

[36] *Ibid.,* p. 98.

[37] Obsérvese que afirma que el merecimiento moral basta para el castigo; por consiguiente, tanto las injusticias legales como las que no lo son ameritan retribución.

[38] R. Antony Duff, "Retrieving Retributivism", y Dan Markel, "What Might Retributive Justice Be? An Argument for the Confrontational Conception of Retributivism", en Mark D. White (coord.), *Retributivism. Essays on Theory and Policy,* Oxford University Press, Nueva York, 2011. Ambos autores han publicado ampliamente sobre el tema en cuestión, pero estos dos artículos de publicación reciente proporcionan resúmenes sucintos de sus posturas. Markel fue asesinado afuera de su casa en Florida en julio de 2014. Su muerte sigue siendo un misterio.

[39] R. Antony Duff, "Retrieving Retributivism", *op. cit.,* p. 3.

[40] R. Antony Duff, *Punishment, Communication…, op. cit.,* p. 28.

[41] R. Antony Duff, "Retrieving Retributivism", *op. cit.,* p. 14.

[42] *Ibid.,* p. 16.

[43] *Ibid.,* p. 17.

[44] *Ibid.,* p. 21, n. 45.

[45] En ese sentido su opinión es muy similar a la de Jean Hampton; véase *infra.*

[46] Dan Markel, "What Might Retributive Justice Be?…", *op. cit.,* p. 59.

[47] *Id.*

[48] Estoy en deuda con el concepto *palabras huecas* con mi colega Richard McAdams. Ejemplos prominentes

de dichas opiniones, además de Duff, incluyen a Christopher Bennett, *The Apology Ritual. A Philosophical Theory of Punishment,* Cambridge University Press, Cambridge, 2001; Jean Hampton, "The Moral Education Theory of Punishment", *Philosophy and Public Affairs,* núm. 13, 1984, pp. 208-238; Igor Primoratz, "Punishment as Language", *Philosophy,* núm. 64, 1989, pp. 187-205. Se puede encontrar una crítica de estas opiniones en David Boonin, *The Problem of Punishment,* Cambridge University Press, Nueva York, 2008.

[49] También por esta frase estoy en deuda con Richard McAdams. Duff reconoce que hasta el momento es una cuestión abierta qué comportamiento por parte del Estado comunica censura y que no es una consecuencia automática que el "trato duro" sea el mejor. Justifica el enfoque en el trato duro *ex post* en una imagen según la cual el castigo es una "penitencia secular". No obstante, más allá de la cuestión de si el encarcelamiento puede parecer razonable en estos términos casi religiosos, es necesario preguntarnos por qué no es mejor intervenir antes de que el pecador cometa el pecado, en vez de esperar a que el pecado ocurra y luego imponer la penitencia.

[50] Jean Hampton, "The Moral Education Theory…", *op. cit.,* p. 213. Añade que, mientras que el retribucionismo "entiende el castigo como algo que lleva a cabo la tarea casi metafísica de 'negar lo malo' y 'reafirmar lo bueno'", busca una "*meta* moral concreta" que incluye beneficiar tanto a los criminales como a la sociedad. Asimismo, argumenta de modo verosímil que este enfoque hace honor a la necesidad de las víctimas de que se reconozca lo que se ha cometido en su contra.

[51] En Jean Hampton y Jeffrie G. Murphy, *Forgiveness and Mercy, op. cit.,* publicado varios años después, Hampton explora con simpatía una postura diferente y parecería apoyarla, una especie de retribucionismo. Explora dos maneras distintas de entender "la idea retributiva". La primera, que entiende el castigo como "reivindicar el valor mediante la protección", parecería similar a la opinión que ha respaldado previamente, y es difícil de entender como un tipo de retribucionismo, pues es una declaración expresiva de una meta con miras al futuro. La otra idea, que claramente es una manera de retribucionismo, es que el castigo es una "derrota" del delincuente por parte de la víctima. Ahora bien, si el pensamiento se pusiera en términos generales, a saber, la sociedad declara que cometer delitos es inaceptable y debe inhibirse, sería una expresión de su postura previa educacional/expresiva. No obstante, parece entenderla en términos personales: una víctima particular vence a un delincuente particular al asegurar el castigo del segundo. Además de ser una manera inadecuada de pensar en torno al castigo criminal (sin duda es el Estado, y no la víctima, quien castiga), parece plantear todos los problemas de la *lex talionis,* pues ¿cómo exactamente infligir dolor en un individuo constituye una victoria para alguien que ha sufrido una violación o algún otro crimen?, ¿mediante la declaración desnuda del valor de la víctima? Pero luego colapsa en la primera interpretación (expresiva, general). No obstante, si Hampton en verdad quiere decir que la dignidad de *V* se eleva conforme se intensifica el dolor de *O,* esto en verdad parecería un tipo de *lex talionis,* y estaría sujeta a mi crítica. El capítulo de Hampton es exploratorio y nunca declara compromiso alguno con ninguna de las ideas, tampoco repudia su opinión previa.

[52] En torno al hecho de que el consecuencialismo puede incorporar la importancia de los derechos como parte del conjunto de consecuencias, véase Amartya Sen, "Rights and Agency", *op. cit.;* véase también Martha C. Nussbaum, *Creating Capabilities…, op. cit.* [*Crear capacidades…, op. cit.*].

[53] Véase Martha C. Nussbaum, *Creating Capabilities…, op. cit.* [*Crear capacidades…, op. cit.*].

[54] Algunos reformistas instarían a evitar el término delito (*wrongdoing*), pues está demasiado vinculado con la satanización de los criminales. No estoy de acuerdo. Coyle claramente nos demuestra que el término *mal* funciona para satanizar a los delincuentes y desviar la atención de las estrategias no punitivas de prevención del crimen (Michael J. Coyle, *Talking Criminal Justice…, op. cit.,* cap. 5). Sin embargo, no me parece que el término inglés *wrongdoing* tenga una valencia excesiva de *mal.* Pertenece a un acto, no a la totalidad de una persona, y simplemente señala algo que es cierto: debemos distinguir entre los actos intencionales de seres humanos y la depredación de animales salvajes o los accidentes naturales. No obstante, no comparto intuiciones con Mackie (J. L. Mackie, "Morality and Retributive…", *op. cit*). (véase *supra*), quien afirma que "pedir una respuesta hostil" forma parte del concepto de *wrongdoing.* En la medida en que estemos de acuerdo con las intuiciones lingüísticas

de Mackie, que según creo son poco comunes, es posible generar escepticismo en torno al término. Will Jefferson me informa que la Comunicación No Violenta, un enfoque de la resolución de conflictos iniciado por Marshall Rosenberg en la década de 1960 y que ahora se usa en todo el mundo para tratar muchos tipos de problemas, afirma que el lenguaje moral debe eliminarse de nuestro pensamiento y que esto es necesario si queremos eliminar la ira. No estoy convencida de esto, pero es una postura sutil y merece más atención de la que puedo darle aquí. La tesis de Jefferson D. Phill será una contribución importante a este tema.

[55] Véase Thom Brooks, *Punishment,* Routledge, Nueva York-Abigndon, 2012, cap. 1.

[56] Véase Paul Gewirtz, "Victims and Voyeurs at the Criminal Trial", en Paul Gewirtz y Peter Brooks (coords.), *Low's Stories: Narrative and Rethorics in the Law,* Yale University Press, New Haven, 1998.

[57] Susan Bandes, "Empathy, Narrative, and Victim Impact Statements", *University of Chicago Law Review,* vol. 63, 1997, pp. 361-412. Véase también el texto más reciente de Susan Bandes, "Share your Grief but not your Anger. Victims and the Expression of Emotion in Criminal Justice", en J. Smith y C. Abell (coords.), *The Expression of Emotion. Philosophical, Psychological and Legal Perspectives,* Cambridge University Press, Cambridge, 2016, pp. 263-286.

[58] Le debo esta pregunta a Jeff McMahan.

[59] Véase Susan Bandes, "Share your Grief…", *op. cit.,* en torno a la idea socialmente construida de cierre y su origen relativamente reciente.

[60] John Harsanyi ("Morality and the Theory of Rational Behavior", en A. Sen y B. Williams [coords.]., *Utilitarianism and Beyond,* Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 39-62) argumenta que estas preferencias deben excluirse de la función de elección social. El punto es tan viejo como el utilitarismo: *El sometimiento de la mujer,* de Mill, no considera el dolor que experimentan los hombres cuando se reducen sus privilegios injustificados como un precio contra la igualdad de la mujer. No es que los beneficios sobrepasen los costos de la tesis: simplemente no se consideran, como ocurre en la propuesta de Harsanyi.

[61] Estoy agradecida con Mary Anne Case por esta sugerencia.

[62] *Turner vs. Saffley,* 482 US 78, 1978, afirma que los prisioneros con cadena perpetua sin posibilidad de libertad condicional tienen el derecho constitucional a casarse, incluso si es muy probable que nunca consumen el matrimonio. El matrimonio, según afirma la corte, tiene significados expresivos y religiosos.

[63] Obsérvese la opinión disidente del juez Posner en *Johnson vs. Phelan,* 65 F. 3d 144, en la que un prisionero se quejó de que el hecho de que guardias femeninas lo observaran mientras se bañaba y usaba el baño violaba sus sentido de modestia cristiana. Posner comentó que algunos jueces "veían a los prisioneros como miembros de una especie diferente, de hecho como algún tipo de gusanos, carentes de dignidad humana y merecedores de ningún tipo de respeto […] Por mi cuenta yo no considero así a los 1.5 millones de reclusos en las cárceles y penitenciarías de los Estados Unidos".

[64] Un estudio valioso que debería estar disponible en inglés es Maria Archimandritou, *Η ανοικτή έκτιση της ποινής,* Hellenika Grammata, Atenas, 2000. La autora me proporcionó un resumen detallado de los contenidos de este libro.

[65] Véase el extenso tratamiento de esta cuestión en Martha C. Nussbaum, *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law,* Princeton University Press, Princeton, 2004 [*El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley,* trad. Gabriel Zadunaisky, Katz, Buenos Aires, 2006].

[66] Véase Dan Kahan, "What do Alternative Sanctions Mean?", *University of Chicago Law Review,* núm. 63, 1996, pp. 591-653, y la crítica incluida en Martha C. Nussbaum, *Hiding from Humanity…, op. cit.* [*El ocultamiento de lo humano…, op. cit.*].

[67] Estos cinco argumentos se elaboran con mayor detenimiento en Martha C. Nussbaum, *Hiding from*

Humanity…, op. cit. [*El ocultamiento de lo humano…, op. cit.*].

[68] Véanse referencias a los estudios de sanciones basadas en la vergüenza en *ibid.*

[69] Véase Eric Posner, *Law and Social Norms,* Harvard University Press, Cambridge, 2000. Su argumento, así como otros razonamientos históricos relacionados, se consideran con detenimiento en Martha C. Nussbaum, *Hiding from Humanity…, op. cit*. [*El ocultamiento de lo humano…, op. cit.*].

[70] James Gilligan, *Violence. Reflections on a National Epidemic,* Vintage Books, Nueva York, 1997.

[71] Véase Stephen J. Schulhofer, "The Trouble with Trials. The Trouble with Us", *Yale Law Journal,* vol. 105, 1995, pp. 825-855.

[72] Véase Martha C. Nussbaum, *Hiding from Humanity…, op. cit*. [*El ocultamiento de lo humano…, op. cit.*].

[73] Para una discusión buena, si bien breve, de este punto, Michael W. McConnell, "You Can't Say That", *New York Times,* 22 de junio de 2012. Véase también Martha C. Nussbaum, "Law for Bad Behavior", *The Indian Express,* 22 de febrero de 2014.

[74] Véase Saul Levmore y Martha C. Nussbaum, *The Offensive Internet, Speech Privacy, and Reputation,* Harvard University Press, Cambridge, 2010.

[75] Esta teoría se presenta en John Braithwaite, *Crime, Shame, and Reintegration,* Cambridge University Press, Cambridge, 1989; la implementación práctica, con un marco teórico más escueto, se presenta en John Braithwaite y Stephen Mugford, "Conditions of Successful Reintegration Ceremonies. Dealing with Juvenile Offenders", *British Journal of Criminology,* vol. 34, 1994, pp. 139-171. Para una evaluación general de una amplia variedad de prácticas de "justicia restaurativa", véase John Braithwaite, *Restorative Justice and Responsive Regulation,* Oxford University Press, Nueva York, 2002.

[76] En gran medida la parte con la que concuerdo es la explicación de su enfoque en el artículo más reciente; el primer libro contiene mucho material innecesario para las prácticas según se describen y resulta menos atractivo.

[77] Véase John Braithwaite, *Crime, Shame…, op. cit.,* p. 81.

[78] Sin embargo, en John Braithwaite, *Restorative Justice…, op. cit.,* esclarece que deberíamos distinguir entre los procesos restaurativos (diálogo, conferencias) y los valores restaurativos (reforma, reintegración). Un proceso restaurativo podría imponer sanciones punitivas y retributivas. Un proceso que no logra incluir a todos los miembros de la comunidad que en principio deberían incluirse aún puede promover metas restaurativas.

[79] Véase John Braithwaite, *Crime, Shame…, op. cit.,* así como la correspondencia que sostuve con Braithwaite en torno a las propuestas de Dan Kahan, *apud* Martha C. Nussbaum, *Hiding from Humanity…, op. cit.,* cap. 5 [*El ocultamiento de lo humano…, op. cit.,* cap. 5].

[80] John Braithwaite y Stephan Mugford, "Conditions of Successful Reintegration Ceremonies…", *op. cit.,* p. 144.

[81] *Id.*

[82] *Ibid.,* p. 142.

[83] *Ibid.,* p. 144.

[84] *Ibid.,* p. 145.

[85] *Ibid.,* p. 147.

[86] Para una discusión más completa de la eficiencia de todos los programas conocidos de este tipo, véase John Braithwaite, *Crime, Shame…, op. cit.,* cap. 3.

[87] John Braithwaite y Stephan Mugford, "Conditions of Successful Reintegration Ceremonies…", *op. cit.,* p.

150.

[88] *Ibid.,* p. 152.

[89] *Ibid.,* pp. 159-160.

[90] *Ibid.,* p. 149.

[91] Véase*,* John Braithwaite, *Restorative Justice…, op. cit.,* p. 152, donde Braithwaite lo describe como "la crítica más contundente de la justicia restaurativa".

[92] Véase Martha C. Nussbaum, *Hiding from Humanity…, op. cit.,* cap. 4 [*El ocultamiento de lo humano…, op. cit.,* cap. 4].

[93] Véase mi modo de abordar el tema en "Equity and Mercy", en Martha C. Nussbaum, *Sex and Social Justice,* Oxford University Press, Nueva York, 1999; para una nueva traducción de *De clementia* y *De ira* de Robert Kaster, véase Séneca, *De clementia* y *De ira,* trad. Robert Kaster, en *Seneca. Anger, Mercy, Revenge,* University of Chicago Press, Chicago, 2010.

[94] Véase Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions,* Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, 2001, caps. 6-8 [*Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones,* trad. Araceli Maira, Paidós, Barcelona, 2008].

[95] No entendía esta distinción en mis escritos previos en torno a la clemencia. La discuto con mayor detenimiento en Martha C. Nussbaum, "'If you Could See this Hearth': Mozart's Mercy", de próxima publicación en un *liber amicorum* a David Konstan, Ruth Rothaus Caston (coord.), Oxford University Press, Nueva York.

[96] Sobre *Woodson vs. North Carolina* (1976) y la compasión en la fase de sanción de un caso de pena capital, véase Martha C. Nussbaum, "Equity and Mercy", *Philosophy and Public Affairs,* vol. 22, núm. 2, pp. 83-125.

[97] Sobre la influencia del estoicismo en la psicología moral de Nietzsche, véase Martha C. Nussbaum, "Pity and Mercy, Nietzsche's Stoicism", en Richard Schacht (coord.), *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's Genalogy of Morals,* University of California Press, Berkeley-Los Ángeles, 1994, pp. 139-167.

[98] Friedrich Wilhelm Nietzsche, *On the Genealogy of Morals,* trad. Walter Kaufmann y R. J. Hollingdale, Vintage Books, Nueva York, 1989, II.10 [*La genealogía de la moral,* trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2011, pp. 104-106].

[99] Véase Martha C. Nussbaum, *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life,* Beacon Press, Boston, 1996 [*Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública,* trad. Carlos Gardini, Andrés Bello, Barcelona, 1997].

[100] Dichas preocupaciones no son ajenas a las tradiciones antiguas, como dejan claro la *Política* de Aristóteles con sus extensas discusiones en torno a las comidas comunales y el agua limpia. Consideremos también el maravilloso edicto del antiguo emperador indio Aśoka (siglo III a. e. c).: "En los caminos planté árboles de plátano, que darán sombra a bestias y hombres. He hecho que se siembren mangos y que se caven pozos y casas de descanso cada 14 km […] Y he hecho muchos lugares de riego por todos lados para el uso de bestias y hombres. Sin embargo, este beneficio es importante y ciertamente el mundo ha disfrutado de muchas maneras de la atención de antiguos reyes así como de la mía. Pero he hecho estas cosas para que mi pueblo se adapte a *Dhamma*."

VII. La esfera política: justicia revolucionaria

Sin embargo, cuando digo que no debemos sentir resentimiento, no quiero decir que debamos someternos.

MAHATMA GANDHI, *Normas para Satyagraha*

Asharam en Guyarat, 1915[1]

¿Acaso la ira no es noble cuando la sociedad es corrupta y brutal? Cuando se reprime a las personas, con demasiada frecuencia se someten a su "destino". Forman "preferencias adaptativas" que definen su suerte como algo aceptable y rendirse como algo adecuado. No obstante, si se rinden, es poco probable que ocurra el cambio. Hacer que las personas se den cuenta del carácter injusto del trato de la sociedad es un primer paso necesario para el progreso social. Asimismo, ¿acaso no esperamos que este despertar les produzca una ira justificada? Si las personas creen que abusan de ellas injustamente y no sienten ira, ¿acaso no hay algo mal en su pensamiento? ¿Acaso no tienen una opinión muy baja de su dignidad y de sus derechos?

La ira parece desempeñar tres papeles valiosos. Primero, se ve como un indicador valioso de que los oprimidos reconocen el mal que se ha cometido en su contra. También parece una motivación necesaria para que protesten y luchen contra la injusticia y para que le comuniquen al mundo la naturaleza de sus reclamos. Por último, la ira parece, de modo muy simple, estar justificada: la indignación ante injusticias terribles está bien y, por consiguiente, la ira expresa algo verdadero.

Cuando la estructura legal básica de una sociedad es firme, las personas pueden volverse a la ley para que rectifique las cosas; las Euménides nos recomiendan que sigamos este camino. Sin embargo, en ocasiones la estructura legal misma es injusta y corrupta. La gente no sólo necesita, por un lado, asegurar que se lleve a cabo la justicia en un mal particular sino, en última instancia, cambiar el orden legal. Esta tarea difiere de preservar la justicia cotidiana, si bien es una continuación de ella. La ira parece ser necesaria para ella, aunque no lo sea para la justicia cotidiana.

Por otro lado, si examinamos las luchas exitosas de la justicia revolucionaria a lo largo del último siglo, vemos inmediatamente que las tres más importantes —y cuya estabilidad es más definitiva— se llevaron a cabo con un compromiso profundo con la no ira, aunque definitivamente no con un espíritu de aquiescencia. La campaña de no cooperación de Gandhi contra el Raj británico, el movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos y la lucha en Sudáfrica por superar el sistema del *apartheid* fueron sumamente exitosos y repudiaban la ira tanto en la teoría como en la práctica. En la medida en que cualquiera de ellos admitía la ira como algo aceptable, se trataba de la especie límite de ira de transición, un sentimiento de indignación que carece del deseo de que algo malo ocurra al perpetrador, o un episodio breve de ira real que conduce rápidamente a la transición. Mahatma Gandhi, quien repudiaba por completo la ira y en apariencia tenía éxito evitando sentirla, mostró al mundo que la no ira no era una postura

de debilidad y servilismo, sino de fuerza y dignidad. Expresó indignación, pero siempre con un espíritu que miraba hacia el futuro y no era iracundo. Martin Luther King siguió a Gandhi al adherirse a la no ira (o, por lo menos, una rápida transición a la no ira) y a la no violencia. Pareciera que King, menos piadoso que Gandhi, efectivamente experimentó ira (o al menos la expresó en sus discursos) y la alentó hasta cierto grado en su público —pero siempre desplazándose rápidamente a la transición y con un énfasis estricto en la no violencia—, aunque concedía que la violencia en defensa propia podía tener una justificación moral. Nelson Mandela instó al CNA a abandonar las tácticas no violentas cuando no funcionaron y a utilizar la ira de modo estratégico limitado, pero nunca dejó de ver cualquier situación en la que se encontrara, incluso la peor, con un espíritu generoso y con miras al futuro. Si bien era un hombre que evidentemente tenía una disposición a la ira, también era sorprendente su capacidad de superarla rápidamente, gracias a una libertad inusual de la ansiedad de estatus y una generosidad igualmente excepcional. El estudio de estos ejemplos nos ayudará a ver que la idea de la *ira noble* como indicador, motivador y expresión justificada es una guía falsa en las situaciones revolucionarias, así como por qué un estado mental generoso, incluso en exceso, resulta a la vez apropiado y más eficaz.

Un subtema de este capítulo será el papel que desempeña el perdón en dichas situaciones. Como antes, argumentaré que el perdón del tipo condicional y transaccional no es la única opción para la ira; una generosidad incondicional es a la vez más útil y, al menos en muchos casos, moralmente defendible porque está menos manchada por la mentalidad de venganza.

Por último, debemos poner mucha atención en el tema de la confianza como una parte necesaria de la estabilidad y, por consiguiente, de la legitimidad de cualquier sociedad. En situaciones de opresión profunda e injusticia sistemática, la confianza es inexistente. Es muy fácil que los oprimidos piensen que la confianza es imposible y que pueden ganar su lucha sólo volviéndose los dominantes o, quizá, al establecer un *modus vivendi* reticente en que cada lado se defienda de las incursiones del otro. Es poco probable que un acuerdo tan incómodo y carente de confianza sea estable. Los tres movimientos revolucionarios que estudia este capítulo entendieron, por lo tanto, que la creación de confianza política es una parte muy importante de su trabajo. Según argumentaré, sin importar cuál sea el atractivo que la ira revolucionaria tiene para muchos revolucionarios, las estrategias basadas en la no ira y la generosidad demuestran su valor en esta área esencial, lo que hace posible que grupos que antes eran hostiles tengan confianza en las instituciones y en los principios políticos conforme siguen su camino.

Inicio con un caso (en la ficción histórica) en que los individuos no tienen un camino seguro hacia adelante. La injusticia es ubicua, la movilización política apenas está

surgiendo y la corrupción en las instituciones es profunda. Aquí, justo donde podríamos pensar que la ira muestra un camino hacia adelante, se recomienda una perspectiva no iracunda con miras al futuro como algo mucho más productivo y como algo que expresa ampliamente la dignidad humana igualitaria de los oprimidos. Más adelante se analiza la teoría de la no ira que sustenta los movimientos de Gandhi y King.[2] En sus obras encuentro una imagen atractiva de la no ira revolucionaria y algunas refutaciones buenas de las objeciones que se oponen a la no ira, pero existen algunos huecos cruciales en su argumento contra la ira. Con el fin de llenar estos huecos me vuelvo hacia la carrera de Nelson Mandela.[3] Si bien lo informa la teoría, Mandela no produjo escritos profundamente teóricos. Todo su enfoque, no obstante —según lo registran otros, así como dos tomos autobiográficos—, proporciona una explicación convincente de las razones que apoyan la elección de la no ira en la lucha por la justicia. Ante la crítica de la ira me vuelvo hacia el papel que el perdón puede desempeñar en los movimientos revolucionarios y concluyo con algunos señalamientos en torno a las comisiones de verdad y reconciliación.

Una historia de transición: *Tierra mártir,* de Alan Paton[4]

La novela de Alan Paton publicada en 1948, *Tierra mártir,* es el reclamo de un disidente apasionado e inmerso. Paton era un reformista del sistema de justicia liberal juvenil que más tarde formó un partido político ilegal racialmente integrado. Uno de los propósitos principales de la novela, escrita y publicada en el extranjero, era que el mundo se hiciera consciente de las relaciones raciales en Sudáfrica y del costo que significaban para la nación.

Superficialmente, la novela es una tragedia personal íntima. Dos padres pierden a sus hijos. Uno de ellos, James Jarvis, es rico y blanco; el otro, Stephen Kumalo, es pobre y negro. Uno es padre de una víctima de asesinato, el otro el padre de su asesino. Absalom Kumalo, quien mató a Arthur, el hijo de Jarvis, durante un asalto, es técnicamente culpable bajo la ley de crímenes de asesinato, pero, ya que disparó en pánico sin intenciones de lastimar a nadie, tiene menos culpa moral que sus dos compañeros, más viejos e insensibles; él era sólo su dócil secuaz.[5] (Los exoneran gracias a maniobras legales astutas, aun cuando uno de ellos agredió intencionalmente al sirviente de Jarvis Mpriring con el claro propósito de causarle un daño corporal severo). El lector siente que nunca se toma en serio a Absalom como persona en un sistema profundamente racista de justicia penal, y su súplica de clemencia, que claramente tiene méritos, cae en oídos sordos.

Mientras espera la ejecución de su único hijo, el padre y sacerdote anglicano Stephen Kumalo tiene, por lo tanto, fundamentos válidos para sentir ira contra la sociedad blanca. Por su lado, James Jarvis tiene razones para sentir ira extrema contra los asesinos y, quizá, también, contra una familia que permitió que su hijo se mudara a Johannesburgo sin supervisión y sin prepararlo lo suficiente contra el atractivo del crimen y las malas compañías. “Espero de todo corazón que los atrapen. Y que los cuelguen, además”, dice Harrison, el amigo de Jarvis.[6]

Pero ¿por qué dejó su casa Absalom Kumalo? Desde un inicio la novela llama nuestra atención a la falta de sustento en Ndotsheni, pues la erosión seca el río del valle y hace que todo se marchite. Jarvis y otros ricos blancos que viven en el área son conscientes del problema y de sus causas, pero no han hecho nada para solucionarlo. ¿Por qué incurrió Absalom en el crimen? Una buena parte de la culpa sin duda recae en la sociedad racista que no lo educó ni le proporcionó oportunidades de empleo. Eso es lo que Arthur Jarvis estaba escribiendo en un manuscrito inconcluso que su afligido padre encuentra en su estudio. Absalom efectivamente tropieza con ciertos tratos buenos: un guardia reformista modelado a partir de Paton, quien en la vida real creó una

correccional pionera que resultó demasiado exitosa para los prejuicios de los blancos, misma que el gobierno desmanteló rápidamente a consecuencia de esto. Sin embargo, Absalom también encuentra incentivos para el crimen en la conducta de su primo, un criminal endurecido, y su miedo claro de la ciudad y la razonable desconfianza que siente hacia la ley lo convierten en un cómplice sumiso. No hubiera tenido un arma de no ser por el miedo que la ciudad le inspiraba, por lo que decide que necesita aprender a defenderse.

Al principio de la novela vemos, entonces, que la venganza, expresada como "cuélguenlos a todos", no hará ningún bien. Sudáfrica es una nación en las garras de miedos y odios terribles que se alimentan entre sí. El miedo que la sociedad blanca siente hacia la mayoría negra lleva a incrementar las estrategias de castigo y la separación obligatoria (cuando se publicó la novela, los nacionalistas, arquitectos del *apartheid,* acababan de ganar su primera victoria electoral). La ley es una expresión de ese miedo y su fervor vengativo simplemente expresa el deseo que la sociedad que lo rodea tiene de mantener el miedo a distancia incrementando el trato severo. Del lado de la mayoría negra también hay un miedo gigantesco: miedo a los peligros de la ciudad, miedo al odio y al carácter punitivo de los blancos, miedo a un futuro cerrado, miedo a la ley misma. Si bien los blancos dicen que están a favor de la disuasión, no toman estrategias razonables hacia esa meta, que incluiría educación, desarrollo rural y oportunidades de trabajo. En su lugar, su estrategia es simplemente apilar castigos, imponiendo la retribución a causa del miedo y el malestar que sienten, como si la existencia misma de la mayoría negra fuera una injusticia en su contra. Mientras tanto, el crimen por parte de los negros es una estrategia de supervivencia desesperada que se basa en el miedo, no en la expresión de odio, aunque el deseo de venganza crece. El futuro más probable parecería uno de violencia retributiva de ambos lados y una sangrienta guerra civil.

Los padres, como sus comunidades, en apariencia se encuentran en camino de un choque ocasionado por la terquedad, el miedo y el odio que (según muestra la novela) no sólo demostrará ser contraproducente, sino que no podrá abordar los problemas sociales reales que necesitan resolverse para que la nación prospere. La incapacidad de pensar de modo productivo es, sobre todo, una falla de la minoría blanca.

> No sabemos, no sabemos. Viviremos al día, y colocaremos más candados en nuestras puertas, y compraremos un perro feroz tan pronto como la perra feroz de la casa de al lado tenga cría, y llevaremos nuestras carteras con mayor tensión. […] Y nuestras vidas se encogerán […] Y la conciencia se ahogará. Y no se extinguirá la vida, pero se la colocará debajo de un fardo, y se la preservará para una generación futura, capaz de vivirla, en un día que aún no ha llegado.[7]

Escrita en el modo de la poesía profética, la novela de Paton es, sobre todo, una parábola de la nación. Llama a Sudáfrica a un doloroso ajuste de cuentas y, finalmente,

señala un futuro lejano de esperanza. La historia íntima de los padres se desarrolla sobre un trasfondo de voces sociales que hablan pero se rehúsan a escuchar, que opinan pero se rehúsan a pensar. Paton dirige a ellos un llamado urgente al reconocimiento y al pensamiento genuino del que proviene el título:

> ¡Llora, mi amado país, llora por el niño que ha de nacer, por el heredero de nuestro temor! No permitas que ame la tierra demasiado. Que no ría con demasiada alegría cuando el agua corre entre sus dedos, ni permanezca demasiado silencioso cuando el sol poniente parece incendiar la sabana. Que no se conmueva excesivamente cuando cantan los pájaros de su tierra, ni consagre mucho de su corazón a una montaña o un valle. El temor lo despojará de todo, si entrega demasiado.[8]

Esta voz doliente habla desde lejos, pero con un amor intenso por lo cercano. Su mensaje es que el miedo y el odio de la minoría blanca están matando a este hermoso país, y en verdad no importa si el niño nonato se imagina blanco o negro, pues todos siguen un camino de perdición.

La historia de Stephen Kumalo y James Jarvis, ambos abrasadoramente particulares y alegóricamente políticos, es la profecía de esperanza de la novela. Los defensores de la ira dirían que ambos padres deberían sentirla, pues se cometió un mal grave contra ambos. ¿Acaso su amor propio exige que no sean dóciles ni gentiles con el adversario?

No obstante, desde un inicio descubrimos que ninguno de los dos es propenso a la ira o a pensamientos estériles de venganza. Stephen Kumalo cree que el trabajo de un sacerdote cristiano es abandonar la ira, por lo que, cuando descubre que cede a la ira contra su hermano John, quien salva a su hijo mediante una complicada defensa legal pero abandona a Absalom, se critica implacablemente. En cuanto a Jarvis, conforme lee el manuscrito de su hijo, se descubre deseando que Arthur no hubiera bajado las escaleras a investigar el ruido (del robo). “Pero estas cavilaciones eran inútiles. No tenía por costumbre cavilar sobre lo que no pudo haber sido”.[9] Por lo cual ambos están listos para la transición, y es precisamente una historia de transición la que Paton desea poner frente a nosotros como su profecía de esperanza, dejando pistas en el camino: la generosidad del conductor blanco, quien desafía a la policía al ayudar a los negros durante el boicot a un autobús,[10] el productivo experimento de ese guardia blanco, la generosa filosofía del ministro urbano negro Msimangu, “Msimangu que no odiaba a ningún hombre”,[11] cuyo simple “Tendría una gran alegría en ayudarlo” saca a Kumalo de su depresión.[12]

La transición comienza con la meditación silenciosa, cuando Jarvis pasa horas a solas en el estudio de su hijo, leyendo su manuscrito titulado “Ensayo privado sobre la evolución de un sudafricano”, y leyendo también los discursos de Abraham Lincoln que sirvieron de inspiración a Arthur. La segunda inaugural, en particular, capta su atención. Paton no cita el discurso: confía en que los lectores sabrán que incluye una receta para

vincular las heridas de una nación "sin malicia hacia nadie, con caridad para todos" (esta novela se escribió en los Estados Unidos). Al poco tiempo, por mero azar, Jarvis conoce a Stephen Kumalo: mientras se hospeda en casa de su nuera, abre la puerta cuando Kumalo llega a preguntar por la hija de un vecino que había trabajado como sirvienta ahí. Gradualmente Jarvis, intrigado por la consternación y el dolor de Kumalo, descubre la identidad de éste. "Ahora comprendo lo que no comprendía —dice—. No estoy enojado".[13] A partir de ese momento los padres se unen en una relación incómoda, pero profunda; ninguno se disculpa ni pide u otorga el perdón (de hecho el obispo anglicano que insta a Stephen Kumalo a la penitencia y a buscar el perdón abandonando a su comunidad se presenta como alguien obtuso e inútil). Simplemente se entienden el uno al otro y comparten su dolor. Así, el día que Stephen Kumalo sube una montaña para estar solo mientras ejecutan a su hijo a la distancia, Jarvis, quien pasa por el camino, también lo entiende.

Un agente primario en la transición es un niñito; esto también es una intención alegórica de Paton, quien indica que una disposición mental libre de rencores debe guiar las leyes. El nieto de Jarvis, cuyo "resplandor" evoca para todos a su padre muerto, visita a Stephen Kumalo mientras está cabalgando. Pide que le enseñen palabras en xhosa, pero cuando pide un vaso de leche, descubre que no hay en Ndotsheni debido a la fallida cosecha y a los terribles efectos en el ganado y que muchos niños están muriendo porque no tienen leche.[14] Al poco tiempo de esto, llega leche "dentro de tarros relucientes" a la puerta de Kumalo con un mensaje que dice que es para los niños del pueblo. El emisario de Jarvis, a quien complace su misión, se aleja inmediatamente con un gran humor. Y Stephen Kumalo "rio […] de que un hombre adulto fuera capaz de divertirse por tan poca cosa, y rio nuevamente al pensar que el hijo de Kuluse viviría, y por último, al recordar al hombre severo y silencioso de High Place, volvió a reír. Entró a la casa sofocado de tanto reír, y su mujer lo miró con ojos perplejos". Ambos padres comenzaron a ver hacia el futuro en vez de hacia el pasado.

El nuevo futuro fluye desde ese comienzo: Jarvis contrata a un joven negro con entrenamiento científico como ingeniero para que vaya a Ndotsheni y cree un plan para rescatar la agricultura. Con la ayuda de Stephen Kumalo y del jefe de la tribu, convence a las personas de que adopten los nuevos métodos de cultivo. El ingeniero negro ya es el producto de un nuevo tipo de cooperación interracial, pues agradece su "respeto a la verdad" a un profesor blanco, quien también le enseñó que "no trabajamos para un hombre, trabajamos para la patria y por el pueblo".[15] Al ser un revolucionario incipiente, trae los cantos de "Nkosi Sikelel' iAfrica" a la aldea. Pero también escucha a Stephen Kumalo: "No odie a ningún hombre, ni aspire al poder sobre ningún hombre […] Hay bastantes odios en nuestra tierra ya".[16] En vez de odio, Ndotsheni tiene el trabajo duro, la planeación racional y la esperanza.

Conforme los dos padres dan la espalda a la ira para imaginar, con generosidad, un futuro de cooperación interracial y trabajo constructivo, crean, fuera del orden legal corrupto, una visión o alegoría de un nuevo orden legal o político, que está comprometido con la justicia pero tiene un espíritu generoso y con miras al futuro, fundado en la verdad histórica, científica y económica. Cuando termina la novela, la esperanza es real, pero su tiempo aún no ha llegado.

> El gran valle del Umzimkulu continúa sumido en la oscuridad, pero la luz llegará a él. Ndotsheni continúa sumido en la oscuridad, pero también llegará la luz a él. Pues ha amanecido, como siempre a través de mil siglos, sin saltear un solo día. Pero cuándo llegará ese amanecer, el amanecer de nuestra emancipación, de nuestra emancipación del temor a la esclavitud y de la esclavitud del temor… Eso es un misterio.[17]

No ira revolucionaria: teoría y práctica

La no ira revolucionaria de Mahatma Gandhi y Martin Luther King no se propone como una esperanza distante, sino como una tarea inmediata que se debe acoger aquí y ahora en la confrontación con la injusticia. En última instancia, incluye un conjunto de prácticas psicológicas y de comportamientos que los miembros del movimiento deben aceptar e internalizar profundamente. Sin embargo, ya que no se trata de un tipo de psicoterapia personal, sino en su lugar, de una clase de cultivo masivo, necesita acompañarse de una teoría explícita para que todos los que participan del movimiento puedan ser conscientes de su meta y enseñar las actitudes y las prácticas a los nuevos reclutas. Tenemos buena suerte: tanto Gandhi como King nos dejaron un cuerpo teórico voluminoso que describe —y justifica— los aspectos emocionales y de comportamiento de la no ira. Asimismo, Mandela nos dejó un conjunto notable de observaciones más informales de las cuales se puede extraer un argumento convincente a favor de la no ira. Según argumentaré, Gandhi y King dejan un hueco en el argumento que llenan con un imaginario religioso reverberante que inspiró a muchos de sus seguidores, pero que no responde todas nuestras preguntas filosóficas. Mandela llena este hueco.[18]

Primero debemos preguntar: ¿no ira o no violencia? Las dos suelen presentarse juntas y muchas personas que admiran a Gandhi y a King creen que la no violencia es el concepto principal, y la no ira un ideal supererogatorio. Sienten que se puede hacer que la gente rinda cuentas por sus acciones, pero sin duda no por sus estados emocionales; además, es demasiado pedir que las personas modifiquen sus estados internos. Gandhi y King no están de acuerdo: afirman que un movimiento revolucionario sólo será capaz de lograr un compromiso confiable con la no violencia por obra de una revolución mental en que las personas vean sus metas y a sus opresores con ojos nuevos, con un espíritu de amor y generosidad. Creen que esta revolución es posible mediante el entrenamiento y la solidaridad —aunque King hace concesiones importantes a la fragilidad humana—. Asimismo afirman que, al final, en la creación de un nuevo mundo político, la no ira es lo principal, pues debemos ser capaces de trabajar en conjunto con un espíritu generoso y carente de resentimiento después de que haya pasado el momento para la violencia. La no violencia puede ser simplemente negativa: abstenernos de hacer algo. Sólo mediante la transformación interna que tiende a remplazar el resentimiento con amor y generosidad la no violencia puede llegar a ser creativa. Estoy de acuerdo con este énfasis y con la idea de que esta manera de relacionarnos con otros puede enseñarse y aprenderse y que la creación de un clima emocional público no es idealismo ingenuo. No obstante, también concordaré con King en que debemos incorporar ciertas concesiones

para la tendencia que las personas tienen hacia la ira, siempre y cuando se canalice de modo estable hacia la transición.

También he insistido en que la no ira no conduce a la no violencia. Gandhi no estaba de acuerdo. Es probable que acogiera una visión metafísica de la persona de acuerdo con la cual una disposición interna correcta conducía a un comportamiento no violento y en la que la violencia necesitaba una disposición interna incorrecta[19] (sus especulaciones en torno a comer carne y la violencia en su *Autobiografía* son sólo un indicador de esta idea). Como muestra Richard Sorabji, Gandhi hizo pocas excepciones, principalmente relacionadas con matar animales peligrosos, pero la restricción siempre fue que la violencia física es admisible sólo cuando es por el bien de quien la recibe. Esta restricción casi nunca se satisface en las relaciones humanas.[20] No debemos rechazar las opiniones de Gandhi simplemente porque sus raíces se encuentran en ideas metafísicas en torno al cuerpo que no muchos comparten y que a muchos de nosotros nos pueden parecer supersticiosas, pero debemos preguntar si Gandhi es convincente cuando afirma que una persona con un espíritu generoso y cariñoso nunca alentará la violencia ni participará en ella.

No lo es. Las opiniones de Gandhi en torno a la guerra son insensatas. Su idea de que la mejor manera —y una completamente adecuada— de abordar a Hitler era mediante la no violencia y el amor era simplemente absurda y hubiera resultado profundamente dañina si alguien la hubiera tomado en serio. Cometió dos errores graves. Primero, comparó una respuesta violenta contra Hitler con el “hitlerismo” cuando dijo que “el hitlerismo nunca se vencerá con contrahitlerismo”.[21] Esto simplemente no es convincente: la autodefensa no es moralmente equivalente a la agresión, la defensa de instituciones políticas decentes tampoco equivale a su subversión. Segundo, afirmó también que Hitler respondería a una propuesta no violenta y amorosa: “En su esencia la naturaleza humana es una y, por lo tanto, siempre responde a los avances del amor”.[22] Al responder a una persona imaginaria que presenta objeciones y dice que todo lo que la no violencia logrará es otorgarle una victoria fácil a Hitler, de modo interesante Gandhi se aleja de esta predicción empírica absurda y simplemente concluye que, de cualquier modo, Europa, al comportarse de modo no violento, sería moralmente superior: “Y al final espero que sea el valor moral lo que cuente. Todo lo demás son desperdicios”.[23] Resulta afortunado que Nehru, quien había observado el fascismo alemán en acción cuando acompañaba a su esposa a un sanatorio en Suiza, no mostrara interés en la propuesta de Gandhi y que tampoco, por supuesto, lo mostraran los británicos, que aún estaban ahí. La propuesta de Gandhi aun más desagradable de no poner resistencia a los japoneses si invadían la India no merece comentarios.

Por lo tanto, Gandhi no mostró que la no ira condujera a la no violencia. Mandela está en lo correcto, como se verá, al pensar en la no violencia y la negociación como las

estrategias preferidas, que deben abandonarse si después de mucho tiempo no dan resultados. Suele pensarse que King, un seguidor más fiel de Gandhi, tuvo un compromiso inequívoco con la no violencia, pero en realidad King está más del lado de Mandela que de Gandhi. Suele reconocer que la violencia desempeña un papel legítimo: *autodefensa* suele ser la categoría general que utiliza.[24] No se opone a todas las guerras, ni siquiera a la violencia con motivos de defensa personal. Sin embargo, argumentó que, en la situación particular de un movimiento de liberación, dejar un hueco para el atractivo de la autodefensa sería demasiado peligroso, pues daría muchas oportunidades para la confusión convenenciera de fronteras y, en última instancia, para el fortalecimiento de resentimientos. Si las personas pueden apelar fácilmente a la autodefensa para justificar actos vengativos, es menos probable que lleven a cabo la transformación interior que se requiere de ellas. Dicho movimiento, impredecible y propenso a los estallidos, tampoco obtendrá la coherencia y la estabilidad que King consideraba necesarias para ganar el respeto de la mayoría y lograr sus metas sociales.

En lo que resta del capítulo me basaré ampliamente en los escritos elocuentes de Gandhi, pero seguiré la línea de Mandela (en ocasiones también la de King) al tratar la no violencia como algo instrumental y estratégico, la no ira (y su correlato positivo, la generosidad amorosa) como lo principal, y como si ambas tuvieran una importancia estratégica e intrínsecamente política.

Filósofos y no filósofos por igual han considerado la ira como algo apropiado en situaciones de opresión y como si estuviera vinculada con el autorrespeto. Por lo tanto, no resulta sorprendente que la no ira parezca algo extraño a muchos observadores, algo poco masculino e incluso desagradable. Webb Miller, el corresponsal de United Press International que reportó la protesta no violenta en las Minas de Sal de Dharasana en 1930 (lideradas por la poeta Sarojini Naidu, pues Gandhi estaba en la cárcel), observó a muchos manifestantes a los que golpeaba la policía y reaccionó con confusión, según recuerda en sus memorias posteriores:

> Ninguno de los manifestantes alzó siquiera una brazo para esquivar los golpes. Cayeron como pinos. Desde mi posición podía oír los golpes nauseabundos de las porras en los cráneos […] En ocasiones el espectáculo de hombres que no mostraban resistencia y a quienes molían metódicamente a golpes me daba tanto asco que tenía que desviar la mirada. Es difícil para la mente occidental entender la idea de la no resistencia. Experimenté un sentimiento indefinible de ira impotente y asco, casi tanto por los hombres que se sometían sin resistencia a los golpes como contra la policía que blandía las porras, esto a pesar del hecho de que cuando llegué a India simpatizaba con la causa de Gandhi.[25]

Los manifestantes no estaban simplemente sometiéndose. Seguían marchando y cantaban la consigna “Viva la revolución”. No obstante, como dice Miller, hay algo en la mente, y no sólo la occidental, que se resiste a aceptar este tipo de reacción ante el comportamiento brutal. (Es interesante que la policía trató a la señora Naidu con el

máximo respeto y, cuando les pidió que no le pusieran una mano encima, ni siquiera la tocaron. ¿El compromiso de los hombres con la no violencia hubiera aguantado que la atacaran a ella también?). ¿Qué tienen que decir Gandhi y King a las personas que creen que la ira es la respuesta adecuada al comportamiento opresivo y la única respuesta que es consistente con el autorrespeto?

En primer lugar, señalan que la postura que recomiendan está lejos de ser pasiva. Gandhi pronto rechazó el término *resistencia pasiva* como una traducción engañosa de sus ideas. Según documenta Dennis Dalton en su importante estudio filosófico, para 1907 Gandhi ya rechazaba el término *resistencia pasiva* e insistía en que ésta podía ser débil e inactiva, mientras que su idea era una protesta activa; finalmente elegiría *satyagraha,* "fuerza de la verdad", como un mejor término.[26] Tanto King como él insisten continuamente en que lo que ellos recomiendan es una postura del pensamiento y la conducta que es sumamente activa, incluso "dinámicamente agresiva",[27] porque contiene resistencia a condiciones injustas, así como protestar contra ellas. "Sin embargo, cuando digo que no debemos sentir resentimiento, no quiero decir que debamos someternos", dice Gandhi.[28] De igual modo para King: "No le he dicho a mi gente 'Libérense de su descontento'; por el contrario, he intentado decir que este descontento normal y saludable puede canalizarse a la expresión creativa de la acción directa no violenta".[29] Ambos afirman, igual que yo, que la ira tiene una vinculación inherente con la mentalidad de venganza: Gandhi dice que el resentimiento comprende desearle algún daño al oponente (incluso si es sólo por medio de la agencia divina);[30] King habla de la mentalidad de "contraataque".[31] Eso es de lo que quieren deshacerse y pronto veremos con qué lo remplazan.

Además, la nueva actitud no sólo es activa en el interior: emana en acciones concretas con nuestro cuerpo, acciones que necesitan mucha valentía.[32] King llama a esto "acción directa": una acción en la que, después de la "autopurificación" (es decir, del rechazo de la ira), nuestro cuerpo se utiliza para defender un argumento.[33] Esta acción es una exigencia enérgica e inflexible de libertad.[34] El manifestante actúa al marchar, al quebrar una ley injusta en una exigencia deliberada de justicia, al rehusarse a cooperar con una autoridad injusta. ¿La meta? En el caso de King, forzar la negociación y moverse hacia el cambio legal y social.[35] Para Gandhi no es otra cosa que derrocar a un gobierno injusto y "obligarlo a someterse a la voluntad del pueblo".[36] Presuntamente fue la idea de someterse a la brutalidad lo que dio asco a Webb Miller, pero no entendió: No hay sometimiento, sino una lucha valiente por un fin radical.[37] (La película de Attenborough, en la que Martin Sheen interpreta el papel de Webb Miller, lo presenta como si entendiera exactamente lo que está viendo y como si reportara al mundo que la dignidad de los indios se sobrepuso a la brutalidad malhadada de los británicos.

Ciertamente, sin importar qué sintiera el verdadero Miller, sus reportajes efectivamente mostraron lo que en verdad estaba sucediendo).

¿Con qué actitud proponen remplazar la ira? Es interesante que King permite ciertas oportunidades para la ira real, pues afirma que las protestas y marchas son una manera de canalizar emociones reprimidas que de otro modo podrían llevar a la violencia.[38] Incluso parecería aceptar que la ira desempeña un papel valioso en motivar a algunas personas a tomar parte. No obstante, incluso cuando hay una ira real, debe llevar un enfoque en el futuro, con esperanza y fe en la posibilidad de justicia.[39] Mientras tanto, la ira hacia los oponentes debe "purificarse" mediante un conjunto de prácticas disciplinadas y transformarse, en última instancia, en una actitud mental que separa cuidadosamente al acto de quien lo comete, critica y repudia el acto negativo, pero no le imputa un mal inalterable a las personas[40] (obsérvese el parecido sorprendente con las conferencias de Braithwaite con delincuentes juveniles). Es posible denunciar los actos: las personas siempre merecen respeto y compasión. Después de todo, la meta final es "crear un mundo en que los hombres y las mujeres puedan vivir juntos",[41] y esa meta necesita la participación de todos.

Sobre todo, por lo tanto, no debemos desear ninguna humillación a nuestros oponentes ni desearles el mal,[42] sino buscar ganarnos su amistad y cooperación.[43] Gandhi señala que ya a inicios de su carrera sentía el carácter inapropiado de la segunda estrofa del himno británico, *God Save the Queen,* que pide a Dios "Dispersa a sus enemigos / y haz que caigan. / Confunde sus políticas, / frustra sus ardidos trucos".[44] Cómo podemos asumir que estos oponentes están ardidos, se pregunta. Sin duda quien cree en la no ira no debería alentar dichas actitudes. El oponente es una persona que ha cometido un error, pero a quien esperamos sea posible ganar mediante la amistad y la generosidad.[45] Esta actitud puede llamarse amor, en la medida en que entendamos que Gandhi y King se refieren a una actitud que no es blanda ni sentimental, sino fuerte e inflexible en su exigencia de justicia. Es una actitud de respeto y preocupación activa, que busca un bien común en el que se incluya a todos.[46]

Una opinión importante de Gandhi (que está presente en la novela de Paton) es que la ira suele tener su origen en el miedo. Según el astuto diagnóstico de Nehru, el regalo más grande de Gandhi a sus seguidores era una nueva libertad del "miedo que todo lo invadía", el cual el gobierno británico inspiró en los indios. "El pueblo se vio liberado de la carga de su miedo", ¿cómo? Nehru sugiere que este inmenso "cambio psicológico" (que compara con un psicoanálisis exitoso) se origina en la habilidad de Gandhi para mostrar una salida del reino del terror y para inspirar, de modo simultáneo, a las personas un sentimiento de valor propio y de sus acciones. Lo anterior hizo posible un tipo de protesta que era calmada, digna y estratégica en vez de subrepticia, desesperada y propensa a una violencia retributiva.[47]

La meta final del manifestante debe ser un futuro hermoso en que todos participen: "la creación de una comunidad amada".[48] El famoso discurso *Tengo un sueño,* de King, que discutí como un ejemplo de la transición, también es un mapa sentimental que vuelca al manifestante crítico y en algún momento enojado hacia un futuro de enorme belleza, uno que parece posible y está a la mano, al afianzarse en características concretas del verdadero paisaje estadunidense, mismas que ahora se ven como espacios de libertad.[49] La creencia en la posibilidad de dicho futuro desempeña un papel importante en la transición. King en verdad sobresale aquí, no tanto Gandhi: debido a su ascetismo presentaba el futuro como uno de simpleza rural empobrecida, algo que no inspiraba a la mayoría, y era muy poco realista en sus ideas en torno a la construcción de una nación exitosa. La descripción profética del futuro que King lleva a cabo coloca, además, a los oponentes como socios potenciales en la construcción de un futuro hermoso, por lo que la pregunta se convierte naturalmente en ¿cómo podemos asegurar esta cooperación?, ¿cómo podemos hacer que se unan a nuestro bando, que se nos unan? King no sólo le dice a las personas que deberían intentar cooperar: alienta un estado de ánimo cooperativo al retratar una meta convincente que necesita la cooperación de todos. La estrategia de Gandhi es un poco diferente, pues simplemente quiere que los británicos dejen India, no que los ayuden a construirla. Han intentado "construir" por suficiente tiempo y no lo han hecho bien. Sin embargo, alienta la idea de que es posible construir una nación libre no por medio del odio y el derramamiento de sangre, sino de la negociación. No es necesario ver a los británicos como conciudadanos, sino como personas razonables que terminarán por hacer lo correcto y se marcharán, y seguirán siendo compañeros pacíficos del Commonwealth.

He vinculado un tipo de ira con una preocupación excesiva por el estatus. Un aspecto muy importante del movimiento de Gandhi era su renuncia de distinciones artificiales de estatus mediante una simpatía detallada y general. Los poderosos deben vivir el estilo de vida sencillo de quienes no tienen poder, con lo que se comienza a forjar una nación en la que todos pueden ver su destino en la vida de los demás. Los abogados lavaban cacerolas, las personas de una casta elevada limpiaban letrinas, con lo que se rompen las líneas de casta y de género. Como suele ocurrir en nuestras investigaciones, la no ira se vincula de este modo con prácticas que apoyan la participación empática en la vida de los otros. Lo anterior era también una característica destacada del movimiento de King, en que negros y blancos se asociaban para desafiar la ley y en el que se instaba constantemente a los simpatizantes blancos a imaginar las humillaciones y penurias de la vida de una persona negra.

Al intentar responder a las posibles críticas a la idea de Gandhi y King, debemos enfrentarnos a la objeción de que ésta impone en las personas un conjunto inhumano de exigencias. Hemos comenzado a responder mostrando qué hizo posible que las personas

aceptaran e internalizaran prácticas no iracundas, y cómo. No obstante, ciertamente esta preocupación incrementa debido a las opiniones de Gandhi en torno al desapego emocional y sexual. Gandhi estaba cercano a ser un estoico completo. Afirmaba repetidamente que es imposible buscar el *satyagraha* o la resistencia no iracunda de modo adecuado sin librar una lucha contra todas las pasiones, en especial el deseo y la emoción eróticos. Además, tampoco cultivaba el tipo de amor y amistad personales que naturalmente darían origen a una aflicción y un miedo profundos. Si está en lo correcto cuando dice que el desapego estoico es necesario para la no ira, eso nos daría una razón para creer que es una meta inviable y también poco atractiva.

Antes que nada debemos preguntarnos si Gandhi hacía una aserción instrumental (el desapego emocional y pasional es instrumentalmente necesario para un *satyagraha* exitoso) o si ofrecía una definición específica (*satyagraha* está compuesto de una resistencia no violenta y no iracunda llevada a cabo con un compromiso con el desapego emocional y pasional). La respuesta no es clara. En relación consigo mismo, lo más probable es que Gandhi se refiriera a la segunda, dada la evidencia de su sistemática autodisciplina. Sin embargo, en relación con su movimiento, ni siquiera parece respaldar las aserciones instrumentales limitadas, pues no intentó convencer a Nehru y a otros líderes clave de que renunciaran al amor particular y a otras formas fuertes de pasión.[50] Quizá su idea era simplemente que el *líder* de un movimiento exitoso de resistencia no violenta debe (ya sea de modo instrumental o conceptual) buscar el desapego estoico. Sin embargo, incluso esto podría preocupar a un lector moderno: si el camino de la no ira exige un desapego inverosímil y en ciertos sentidos poco atractivo de parte de sus líderes, ¿cuán atractivo podría resultar como camino para la justicia?

Podemos comenzar por ver la historia, en la que los ejemplos de King y Mandela (y también de Nehru) parecerían refutar la teoría de Gandhi. Los tres tuvieron vidas llenas de una devoción apasionada hacia individuos y ninguno de ellos renunció a la sexualidad. De hecho, las aventuras de King comprometieron el éxito de su movimiento al ponerlo en manos de J. Edgar Hoover; sin embargo, eso no demuestra que sea mejor que los líderes obedezcan las normas sociales o que deban ocultarlo en caso de no hacerlo.

El caso de Mandela nos dice además otras cosas, mismas que discute repetidamente: el líder de un movimiento puede encontrar grandes obstáculos en la búsqueda exitosa del amor y la vida familiar. Las largas horas que pasó lejos de casa en los primeros días y durante los largos años de encarcelamiento hicieron que un matrimonio exitoso fuera imposible y que la paternidad exitosa resultara problemática. No obstante, la evidencia (por ejemplo las cartas que envió desde la cárcel a Winnie) sugieren que el amor aún era una fuerza que daba energía en la vida política, además no hay nada en sus escritos que indique que hubiera sido un mejor líder si hubiera buscado el desapego en vez del amor

y el cuidado familiar. Se puede decir casi lo mismo de Nehru.

Además, si bien las personas a veces gustan de inspirarse en un líder como Gandhi, que parece estar alejado de los mortales comunes y corrientes, también —y probablemente con mayor frecuencia en lo que tiene que ver con la política— responden a un líder cuya humanidad es demostrable, que tiene necesidades y vulnerabilidades, aunque mayor autocontrol que muchos otros líderes. Como Mandela, Nehru se esforzó en su autobiografía por resaltar un lado humano vulnerable, incluido el apasionado amor que sentía hacia su esposa y el dolor que experimentó tras su muerte.[51] George Orwell habla por muchos cuando concluye que “los santos deberían considerarse culpables hasta que se demuestre lo contrario”, un juicio que utiliza en Gandhi con resultados complicados.[52]

El psicólogo Erik Erikson va un paso más allá en su revelador libro en torno a Gandhi: trata la actitud de éste hacia el amor humano en general y la sexualidad en particular como una que se relaciona con la ira con uno mismo, de hecho, como violencia. Al dirigirse directamente al líder muerto, escribe: “Deberías dejar de aterrorizarte y abordar tu cuerpo con no violencia”.[53] Más adelante compara el psicoanálisis, un arte no violento del cambio personal por medio de la verdad, con las actitudes punitivas de Gandhi. Existen muchos elementos en la biografía de Gandhi que sustentan la idea de Erikson de que la ira contra sí mismo se expresa continuamente en su actitud hacia su cuerpo. El origen de su idea en torno al deseo sexual como algo destructivo fue, según él mismo dice, una experiencia muy específica. Cuando era un adolescente estaba haciendo el amor a su esposa en el momento preciso en que murió su padre. Su padre llevaba mucho tiempo enfermo y sentía que era su deber acompañarlo. No obstante, permitió que lo distrajera el atractivo del deseo y fue con su esposa aun cuando el estado de su padre parecía extremo. Como resultado de esto no estuvo presente al momento de su muerte. “Es una mancha que nunca he sido capaz de eliminar u olvidar […] Me tomó mucho tiempo liberarme de las cadenas de la lujuria y tuve que pasar muchas pruebas antes de superarla”.[54] La idea de Erikson de que la ira contra sí mismo está imponiendo su venganza resulta extremadamente convincente y, por supuesto, incluso la narración retrospectiva de Gandhi presenta su comportamiento del modo más despectivo. Si aceptamos la aserción de Erikson, tenemos más razones para afirmar que la no ira no conlleva la renuncia al estilo de Gandhi; en este caso, y quizá en otros, la renuncia es en sí misma una expresión de la ira. George Orwell concuerda cuando dice en torno a Gandhi: “Si fuera posible seguirlo hasta sus raíces físicas, se podría descubrir, eso creo, que el principal motivo del ‘no apego’ es un deseo de escapar del dolor de la vida y sobre todo del amor, que, ya sea sexual o no, exige un trabajo duro”.[55]

Por lo tanto, la no ira no sólo no exige un tipo inhumano de renuncia, sino que es

incompatible con ella (al menos con esta forma de ella). En este importante aspecto, King, Nehru y Mandela fueron practicantes más exitosos de la no ira que Gandhi, aunque a todos ellos les resultó difícil ser parejas y padres adecuados a causa de las exigencias de la vocación política que lo consumen todo.[56] Es posible sentir aflicción y amar intensamente al mismo tiempo que se evitan los errores específicos de la ira.

Ahora contamos con una imagen de la acción revolucionaria no iracunda y tenemos ciertas respuestas convincentes a algunas de las objeciones más poderosas planteadas en su contra. También tenemos una imagen atractiva del revolucionario no iracundo: digno, valiente y orgulloso, pero no carente de emociones o con un desapego inhumano. Sin embargo, quizá aún no tengamos suficientes elementos para responder a la pregunta normativa con que comenzamos. Si hemos mostrado que la no ira es aceptable, aún no demostramos de modo concluyente que es preferible cuando la opresión es intensa. ¿Qué es lo que verdaderamente está mal en la ira incluso si se encuentra otro modo atractivo de llevar a cabo una revolución?

En respuesta a este desafío imaginado, Gandhi y King se volvieron repetidamente hacia metafísicas religiosas y nos proporcionaron una versión del amor divino.[57] Dichas explicaciones metafísicas fueron —y son— profundamente atractivas para aquellos que tienen alguna de las creencias religiosas en cuestión, pero no parecen bastar para responder a nuestras dudas filosóficas ni para convencer a los ciudadanos de una sociedad pluralista. En el caso de Mandela encontramos algo más.

En los escritos de Mandela no encontramos una teoría sistemática de la no ira, sino a un ser humano autoconsciente con una perspicacia extraordinaria. Intentaré presentar sus respuestas casi como una teoría y señalaré la influencia probable que las teorías estoicas tuvieron en su desarrollo personal. Sin embargo, resulta importante observar que al hacerlo no añado nada, tan sólo señalo estructuras que ya eran latentes en su pensamiento y su conducta.

Según he argumentado, la ira conduce hacia dos caminos, cada uno de ellos tiene un error repelente que forma parte de él: ya sea que el deseo iracundo de que le ocurra un mal carezca de sentido, pues la venganza no hace ningún bien a los elementos importantes de la prosperidad humana que se dañaron, o que se enfoque en el estatus relativo, en cuyo caso puede tener éxito en su meta (la humillación relativa), pero la meta misma es particularmente indigna. Ahora argumentaré que Mandela llega instintivamente a la misma conclusión de una manera a la que dio forma un largo periodo de autoexamen, que incluía meditación introspectiva diaria[58] durante los 27 años que pasó en la cárcel, un tiempo que, según afirma, resultó extremadamente productivo para meditar en torno a la ira.

¿De qué se dio cuenta Mandela en las largas horas de lo que llama sus "conversaciones conmigo mismo", aludiendo a las *Meditaciones* de Marco Aurelio, un texto que es casi seguro que Ahmed Kathrada llevó a la isla Robben y leyó a los otros prisioneros?[59] Primero, reconoce que la obsesión con el estatus es indigna y, por lo tanto, se rehúsa a seguir ese camino (quizá sus orígenes reales lo ayudaron, mitigando la ansiedad). Nunca protestó porque una actividad o papel particular estuviera "por debajo" de él. Mediante su introspección, eliminó de sus respuestas cualquier rastro de la ansiedad de estatus, incluso cuando podía ser defendible o natural. Por consiguiente, cuando se pedía a un nuevo prisionero en isla Robben que limpiara la bacinica de otro prisionero que debía irse a ciudad del Cabo a las cinco de la mañana, antes de que pudieran vaciar las bacinicas, el nuevo prisionero objetaba, diciendo que nunca limpiaría la bacinica de otro hombre. Mandela intervino: "Entonces yo la limpié por él porque para mí no significaba nada; limpiaba la mía todos los días y no tenía problemas, ¿sabes?, con limpiar la de otro" (la transcripción informa que Mandela se reía mientras contaba esta historia).[60] Después no mostró la reticencia hacia el afrikáans que tantos otros revolucionarios negros amargados e iracundos solían mostrar. Estaba tan alejado de pensar que el afrikáans estuviera por debajo de él, que tomó clases de este idioma mientras estaba en la cárcel y aprovechaba cualquier oportunidad para platicar en ella,

por ejemplo, con los guardias,[61] sin que esto lo hiciera sentir que les confería una victoria de estatus, pensando solamente en la utilidad futura y el respeto presente. Continuamente le decía a sus compañeros de cárcel que era importante aprender afrikáans e historia afrikáner para entender mejor la manera en que pensaban sus oponentes, pues tarde o temprano llegaría el momento de negociar.[62] Cuando le escribe a Winnie desde la cárcel en 1975, dice que la mayoría de las personas se equivocan al concentrarse en el estatus: en vez de esto deberían enfocarse en su desarrollo interior.[63]

No obstante, Mandela sabía que la mayoría de las personas se preocupan mucho por el estatus. Para él, el liderazgo exige entrenar pacientemente tus capacidades como entrena un atleta, y una que entrenaba continuamente era su habilidad de entender lo que piensan otras personas.[64] Por lo tanto, entendía que para desarmar la resistencia era necesario hacerlo primero con la ansiedad y que esto no se lograría nunca con expresiones de ira o amargura, sino sólo mediante la cortesía y el respeto por la dignidad del otro. La clave de la buena relación con los guardias —que solía cargar el peso de la ansiedad de clase— era "respeto, respeto ordinario".[65] Cuando su abogado llegó a la isla Robben durante su primer año ahí, Mandela insistió en presentárselo a los guardias, mientras decía: "George, lo siento, no te he presentado a mi guardia de honor". Luego presentó a cada uno de los guardias por su nombre. El abogado recuerda que "Los guardias estaban tan sorprendidos que de hecho se comportaron como una guardia de honor, cada uno de ellos le dio la mano respetuosamente".[66] Otro guardia le dijo que los guardias ni siquiera gustan de hablar entre sí porque "*odian* su estatus".[67] La reacción de Mandela fue llegar a conocer la historia de este hombre: había crecido en un orfanato y nunca conoció a sus padres. Mandela concluye: "El hecho de que no tuviera padres, de que no hubiera experimentado el amor paterno, para mí ésa era la causa de su amargura. Y lo respeto mucho, porque se había construido a sí mismo. Era independiente y estaba estudiando".[68]

Por lo tanto, el camino del estatus de la ira no era simplemente uno que Mandela evitaba con cuidado, sino que también lo entendía con empatía y por consiguiente lo socavaba astutamente.

En cuanto al deseo de venganza, Mandela lo entendía muy bien y lo había sentido a lo largo de su vida. Recuerda incidentes que le habían provocado una ira extrema. "La injusticia exaspera", dice en torno a un incidente temprano en la escuela Fort Hare.[69] Además, la ira no era sólo una posibilidad constante, sino que en un momento fue un motivo crucial para decidirse por una carrera política:

> No tuve ninguna epifanía, ninguna revelación particular, ningún momento de verdad, sino una acumulación continua de miles de vejaciones, de miles de humillaciones y miles de momentos no recordados que produjeron ira en mí, rebelión, un deseo de luchar contra el sistema que encarcelaba a mi pueblo. No había un día particular en el que dijera: a partir de ahora me dedicaré a la liberación de mi pueblo; en su lugar sólo me

descubrí haciéndolo, y no podía hacer otra cosa.[70]

Reconoció, no obstante, según nos dice, que la venganza no te lleva a ningún lado. La ira es humana y se puede entender por qué las injusticias la producen, pero si consideramos la absoluta futilidad del deseo de venganza y si en realidad deseamos el bien para nosotros y para otros, descubriremos rápidamente que la no ira y una disposición generosa resultan mucho más útiles.

Según nos relata su historia, las primeras semillas de estas actitudes le fueron enseñadas en reuniones tribales, en las que el regente oía con calma la opinión de cada persona y mostraba respeto hacia cada una.[71] Las historias sobre héroes del pasado resaltaban su "generosidad y humildad".[72] No está claro, por supuesto, si esto es estrictamente verídico o una reconstrucción de tradiciones africanas adecuadas al presente y el futuro; lo importante es el mensaje para los vivos.[73]

Mandela no era un santo, y luchaba continuamente contra su tendencia a la ira. Según escribe, una buena parte de su meditación introspectiva en la cárcel se enfocaba en su tendencia a la ira en la forma de un deseo de venganza. Así, una vez llegó a la conclusión de que había hablado con demasiada severidad a uno de los guardias y se disculpó.[74] La decisión deliberada de presentar sus conversaciones como análogas a las *Meditaciones* de Marco Aurelio muestra una vigilancia determinada de sí mismo, algo que puede haberse modelado directamente a partir de fuentes estoicas, aunque sus ideas también tienen una profunda conexión con el concepto africano *ubuntu.*[75] (Por el contrario nunca menciona haber intentado deshacerse de la decepción y el dolor, y, de hecho, siempre reconoce dichas experiencias sinceramente, aunque también pone énfasis en la importancia de no perder la esperanza). En repetidas ocasiones llama la atención hacia la importancia de inspeccionarse sistemáticamente. En una carta a Winnie, quien entonces estaba en la cárcel, escrita desde su propia cárcel en 1975, escribe (alentándola a adquirir la misma disciplina meditativa): "La celda es un lugar ideal para aprender a conocerte, para analizar de modo realista y regular el proceso de tu mente y tus sentimientos".[76]

Obsérvese que, incluso en las primeras experiencias de ira que Mandela considera formativas, predomina el enfoque en el futuro. Desea cambiar el sistema y liberar a su pueblo, no infligirle dolor o condiciones negativas a los otros. Por lo que su primera ira, si bien parece ser genuina y no de transición, aun da paso muy rápidamente a esta última, e incluso esa ira se eliminó cuidadosamente gracias a su meditación en la cárcel.

En general Mandela nunca parece haber pensado que hacer que los sudafricanos blancos sufrieran o infligirles alguna manera de venganza tuviera algún interés. Para él, la meta era cambiar el sistema; sin embargo, es muy probable que eso necesitara la cooperación de los blancos, y cuando menos sería inestable y se vería amenazado continuamente sin el apoyo de ellos. Albie Sachs, un miembro (blanco) importante del

movimiento de liberación y más tarde uno de los jueces fundadores de la Corte Constitucional de Sudáfrica, dice que siempre sintió que estaban luchando por la meta positiva de la igualdad política, una meta que en principio los incluía a todos.[77]

Según la opinión de Mandela, las actitudes no retributivas eran particularmente importantes para la persona que es el fiduciario de la nación. Un líder responsable debe ser pragmático y la ira es incompatible con un pragmatismo con miras al futuro. Simplemente se interpone en el camino. Un buen líder debe pasar a la transición tan rápidamente como sea posible y quizá quedarse una buen aparte de su vida ahí, expresando e incluso sintiendo ira de transición y decepción, pero dejando atrás la ira genuina.

Un buen resumen del enfoque de Mandela se puede encontrar en una parabolita que contó al entrevistador Richard Stengel, una que ya había usado con sus seguidores:

> Conté el incidente […] de una discusión entre el sol y el viento, en que el sol dice: "Soy más fuerte que tú" y el viento dice: "No, yo soy más fuerte que tú". Entonces ambos deciden probar su fuerza con un viajero […] que traía puesta una cobija. Ambos acordaron que quien lograra hacer que el viajero se quitara la cobija sería el más fuerte. Así que el viento comenzó. Empezó a *soplar* y entre *más fuerte* soplaba, más *ceñía* el viajero la cobija a su cuerpo. Y el viento sopló y sopló, pero no logró hacer que el viajero se deshiciera de la cobija. Y, como ya dije, entre *más fuerte* soplaba el viento, más se *ceñía* la cobija al cuerpo el viajero. Y el viento finalmente se dio por vencido. Luego el sol empezó con sus rayos, muy suaves primero e incrementaban y disminuían su fuerza […] el viajero sintió que la cobija no era necesaria, porque es para calentarse. Por lo que decidió aflojarla, soltarla, pero los rayos del sol cada vez eran más fuertes y finalmente se la quitó. Así que con un método gentil fue posible hacer que el viajero se deshiciera de la cobija. Ésta es una parábola que muestra que puedes convertir por la paz, ¿sabes?, a las personas más determinadas […] y que éste es el método que debemos seguir.[78]

Resulta importante que Mandela enmarca todo el asunto en términos pragmáticos con miras al futuro, como una cuestión que consiste en hacer que el otro haga lo que tú quieres. Luego muestra que la tarea resulta mucho más viable si se hace que el otro trabaje contigo y no en tu contra. La actitud defensiva y la protección ansiosa de sí mismo impide el progreso. Por consiguiente, la ira no hace nada para hacer que las cosas avancen: tan sólo incrementa la ansiedad de la otra parte y su actitud defensiva. Un acercamiento gentil y jovial, por el contrario, puede debilitar gradualmente las defensas hasta que se renuncia a la idea completa de la autodefensa.

Por supuesto que Mandela no era ingenuo ni tan ideológico que rechazara la realidad: por lo tanto, nunca lo veremos proponiendo abandonar la resistencia armada contra Hitler o intentar convertirlo mediante el carisma. Su parábola se presenta en un contexto particular: el final de una lucha de liberación en ocasiones violenta, con personas en el otro bando que son patriotas genuinos y desean el bien de la nación. Desde el inicio de su carrera insistió en que la no violencia sólo debía usarse estratégicamente. Aun así, detrás del recurso estratégico a la violencia, siempre había una visión de las personas que

era transicional, que no se enfocaba en la venganza, sino en la creación de un futuro compartido.

Por consiguiente, tiene lista una respuesta para el oponente imaginario que dice que la mentalidad vengativa de oposición es apropiada, así como una buena opción a la no ira. La respuesta es que la venganza simplemente no genera ningún bien. Esa manera de abordar a sus oponentes habría retrasado la causa por la que luchaba. Acepta de inmediato la crítica de que su modo de ver a los oponentes no es más que una opción, que no está dictada por la moral, por lo que su aserción es más débil que la mía. A esto responde que su manera de hacer las cosas funciona:

> STENGEL: Las personas dicen: "El gran problema de Nelson Mandela es que está demasiado presto a ver lo bueno en los demás". ¿Cómo responde a esto?
>
> MANDELA: Bueno, eso es lo que muchos dicen. Dicen eso desde que era un adolescente y no sé… Puede ser que tenga algo de cierto. Pero cuando eres una personalidad pública, debes aceptar la integridad de los demás hasta que te demuestren lo contrario. Y cuando no tienes evidencia de lo contrario y las personas hacen cosas que parecen buenas, ¿por qué habrías de sospechar de ellos? ¿Decir que están siendo buenos porque tienen un motivo ulterior? Es hasta que surge esa evidencia que tratas con eso, con ese ejemplo de infidelidad, y te olvidas de él. Porque así es como puedes seguir viviendo con las personas. Debes reconocer que las personas son un producto del fango de la sociedad en que vives y que, por lo tanto, son seres humanos. Tienen cosas buenas y puntos débiles. Tu deber es trabajar con los seres humanos como seres humanos, no porque creas que son ángeles. Por lo tanto, cuando sabes que alguien tiene una virtud y una debilidad, trabajas con ellos y le haces espacio a esa debilidad e intentas ayudarlo a superarla. No quiero que me asuste el hecho de que una persona ha cometido ciertos errores y tiene ciertas debilidades humanas. No puedo permitir que eso influya en mí. Muchos me critican por eso… Es una crítica que tengo que tolerar y a la que he intentado ajustarme porque, sea cierta o no, es algo que considero productivo […] Y se han hecho muchos avances en el desarrollo de las relaciones personales porque asumes […] que tratas con personas íntegras. En eso creo.[79]

Para Mandela un enfoque iracundo y resentido simplemente es inapropiado en un líder porque su papel es lograr que se hagan las cosas, y un enfoque generoso y cooperativo es el que funciona.

También defendió de este modo su postura ante sus aliados y seguidores. Cuando un grupo de prisioneros del Movimiento de Conciencia Negra llegó a la isla Robben con la determinación de mostrar resistencia efectuando ataques iracundos y furiosos contra los guardias, gradualmente y con paciencia los convenció de que la militancia también puede expresarse, y de modo más productivo, mediante estrategias no iracundas.[80] Mucho tiempo después, durante los primeros días de la nación, después de que un hombre blanco asesinara al líder negro Chris Hani, existía el peligro verdadero de que la mentalidad de venganza descarrilara la unidad. Mandela apareció en la televisión y expresó una aflicción profunda, pero pedía calma de un modo paternal, de tal modo que las personas sintieran que "Si el padre mismo no estaba exigiendo venganza, ¿entonces qué bien le hacía a los demás buscarla?".[81] Luego intentó cambiar la dirección de las emociones señalando que el asesino era un extranjero[82] y que una mujer afrikáner se había comportado heroicamente al anotar la placa del sicario, con lo que permitió que la

policía lo localizara. Dijo: "Este momento constituye un parteaguas para todos nosotros [...] Las decisiones y acciones que tomemos determinarán si usamos nuestro dolor, nuestra aflicción y nuestra indignación para avanzar hacia la única solución duradera para nuestro país, un gobierno elegido por el pueblo [...] al reimaginar una fuerza disciplinada para la paz".[83] No es posible encontrar un ejemplo más conmovedor de la transición, pues Mandela amaba a Hani como a un hijo y era evidente que estaba experimentado un dolor profundo por su muerte.

Ahora estamos listos para examinar tres ejemplos de la actitud no iracunda en funcionamiento, poniendo énfasis en cuán inesperado era el espíritu generoso de Mandela y qué muestras excepcionales de cooperación hizo posibles: su trato con las fuerzas blancas de seguridad, incluida la discusión de 1985 con Kobie Coetsee, ministro de Justicia y Correcciones, y el trato subsiguiente de las fuerzas blancas de seguridad después de su liberación; su defensa del himno nacional bipartita, y su apoyo de los Springboks, la selección nacional de rugby de Sudáfrica. Todo esto ocurrió bajo la firme convicción de que la meta adecuada era la construcción de confianza en la nación unida, con dos grupos que "marchaban juntos hacia el futuro".[84]

1. *Kobie Coetsee, confianza y seguridad*

El paso de la resistencia armada a la negociación debía comenzar en algún punto, y la manera en que inició, las señales emitidas, tendría una gran influencia en las perspectivas de la nueva nación. La creación de confianza era algo crítico. Cuando Mandela estaba, aparentemente, en el camino a su liberación (que ocurrió en una serie compleja de movimientos transicionales), en un punto se encontraba en un hospital de la cárcel a causa de una infección pulmonar recurrente. Fue en ese momento cuando una personalidad política muy importante, Kobie Coetsee, el ministro de Justicia y Correcciones de la nación, lo visitó. Mucho dependía del resultado de esta visita: pues si Mandela hubiera demostrado que era un revolucionario iracundo, su salida se hubiera pospuesto o quizá hubiera sido simplemente imposible. La reunión pudo haber sido extremadamente tensa, pues la policía y las fuerzas de seguridad habían sido responsables de atrocidades, y Coetsee no era en lo más mínimo inocente. Aun así, Mandela dominó la situación. A pesar de estar en pijama en un cuarto de hospital, fue el anfitrión perfecto. Saludó a Coetsee —quien era casi medio metro más bajo que él— con una cortesía real y con calidez, y los dos establecieron pronto una buena relación relajada.[85] Podían conversar con humor y gentileza y se escuchaban fácilmente. Ese día dieron frutos los años que Mandela había pasado entrenándose para entender la historia, las preocupaciones y las emociones de los afrikáner.

Su reconciliación con Coetsee no fue un incidente aislado. El día de su discurso

inaugural del primer presidente de la nación elegido democráticamente, durante el desfile, Mandela mostró respeto e inclusión a las fuerzas blancas de seguridad. Un afrikáner que entonces era un joven recluta describió en 2013 cómo Mandela se acercó inesperadamente a uno de sus oficiales. Lo vio directamente a los ojos y dijo: "Se han convertido en nuestra paz. Son nuestra paz". Ya que esperaba cierto grado de hostilidad o frialdad, el oficial se sorprendió y quedó desarmado; comenzó a llorar y sus hombres se le unieron. Años más tarde, cuando murió Mandela, el expolicía recordaba este incidente como algo que ocasionó una revolución en sus ideas en torno al futuro de la nación.[86] Como todos los jóvenes afrikáners, había crecido con la historia de que el CNA era malvado y destructivo. Lo que observó ese día era completamente distinto, algo que le inspiró sentimientos de confianza y amistad en vez de miedo y resentimiento.

Ambos incidentes nos muestran a Mandela ganando sobre fuerzas que tenían y tienen la mayor importancia para la confianza pública. Entendía que la ira genera desconfianza y sólo la amistad y el respeto pueden mantenerla.

2. *El himno bipartita*

Actualmente el himno nacional de Sudáfrica está compuesto de dos himnos con historias muy diferentes: *Nkosi Sikelel' iAfrica* (Dios bendiga a África) y *Die Stem* (La llamada). El primero es en sí mismo un híbrido, pues su letra utiliza tres lenguas africanas importantes: xhosa, zulu y sesotho. Este himno, escrito en 1897, se convirtió en un canto de libertad del movimiento contra el *apartheid. Die Stem,* escrito en 1918, era el himno nacional de Sudáfrica durante el *apartheid* (compartía importancia con *God Save the Queen* hasta 1957). El híbrido actual comienza con *Nkosi Sikelel' iAfrica,* luego cambia a la primera estrofa de *Die Stem* en afrikáans, pero termina con una estrofa más de ese himno con una nueva letra escrita en inglés: "Sound the call to come together / And united we shall stand, / Let us live and strive for freedom / In South Africa our land" [Llámanos a unirnos y unidos estaremos, déjanos vivir y luchar por la libertad, en Sudáfrica nuestra tierra]. Los dos himnos se cantaron por separado en la toma de posesión de Mandela en 1994 y, como se verá, fue este híbrido el que aprendieron a cantar los Springboks; la versión unida lo relevó en 1997.

Los himnos tienen ecos emocionales importantes y éstos habían llegado a definir metas y sentimientos completamente opuestos. Los africanos negros aprendieron a odiar *Die Stem* de un modo tan visceral como el desprecio que un judío sentiría por *Deutschland über alles.* Los sudafricanos blancos en su mayoría detestaban y temían *Nkosi Sikelel' iAfrica,* el himno de protesta. Sin embargo, las cosas no eran tan sencillas: los liberales blancos cantaban y apoyaban *Nkosi Sikelel' iAfrica,* y muchos blancos habían mostrado reservas ante *Die Stem* por mucho tiempo, algo que claramente tenía

resonancias del sentimiento antibritánico de la Guerra Bóer, y algunos de sus versos alababan los logros específicos de los senderistas bóeres. Ante dicha situación, ¿qué debería hacer una nueva nación unida? Un camino posible era deshacerse de ambos y escribir algo nuevo. Sin embargo, este camino habría perdido el poderoso poder motivacional para el bien potencial que residía en los vínculos emocionales de las personas con estas canciones, que se refieren a metas nobles y abstractas de paz, prosperidad y libertad, a la vez que aluden a características hermosas del paisaje que todos pueden amar. Por razones relacionadas con esto, a pesar del repudio absoluto de la ideología nazi, Alemania no ha eliminado *Deutschland über alles,* con base en la idea de que la melodía de Haydn y una buena parte de su letra está libre de mácula: así, la inofensiva tercera estrofa original ("Einigkeit und Recht und Freiheit") ocupó el lugar del himno de tres estrofas.[87]

La mayoría de los líderes del CNA simplemente querían deshacerse de *Die Stem* y reemplazarlo con *Nkosi Sikelel' iAfrica.* De hecho el ejecutivo había decidido hacerlo mientras Mandela atendía una llamada internacional. Mandela manifestó su desacuerdo y les pidió que reconsideraran su decisión. "Esta canción que tratan con tanta facilidad exige emociones para muchas personas que aún no representan. De un plumazo tomarían la decisión de destruir la base misma —la única base— que estamos construyendo para la reconciliación".[88] Era una gran exigencia: cada grupo debía aprender a ver el mundo, en efecto, con los ojos del otro.

El siguiente paso era hacer que cada grupo cantara el himno que asociaban con el otro. Aunque ésta es aún una tarea inconclusa, pues en ocasiones las personas sólo cantan la parte que conocen o que les gusta más, se llevó a cabo un avance decisivo con la siguiente estratagema de Mandela.

3. *El equipo de rugby*

Ya que John Carlin narró con destreza los acontecimientos que rodearon la Copa del Mundo de Rugby de 1995 en su libro *Invictus* y que se retrataron de modo más breve en la película del mismo nombre dirigida por Clint Eastwood, resultan conocidos para muchos; asimismo, la interpretación que Morgan Freeman hizo de Mandela comunica con poder el espíritu generoso, autocontenido y jovial del líder.[89] He aquí un esbozo de lo ocurrido: Mandela sabía que los deportes eran un camino poderoso de posible reconciliación y unidad para la nación a causa de las profundas emociones patriotas que despiertan. Sin embargo, hasta ese momento los deportes estaban separados por raza al igual que todo lo demás. Por un lado, el rugby era un deporte de blancos y los africanos negros lo desdeñaban y sentían resentimiento hacia él. Por otro lado, era muy probable que los fanáticos y los jugadores blancos vieran con sospecha a los africanos negros.

Mediante la interacción paciente con el entrenador y los jugadores de la selección nacional de rugby, los Springboks, Mandela —quien entonces era presidente— lo cambió todo. Primero, dejó una impresión personal profunda en los jugadores, con lo que creó confianza, esperanza y amistad. Formó un lazo particularmente fuerte con el entrenador del equipo, Morné du Plessis, y con el capitán, François Pienaar. Luego convenció al equipo de cantar ambas mitades del himno nacional con pasión y en público, con lo que creó un paradigma que siguieron los aficionados blancos. Al mismo tiempo, organizó sesiones de entrenamiento en que los miembros del equipo les enseñaban el juego a niños negros y los niños les "revelaron a sus estupefactos padres que los bóeres grandotes también podían ser amigos".[90] Tras estos éxitos, se convirtió en el animador más entusiasta del equipo, y los incitó a la victoria en la Copa del Mundo. Si se trató de un espectáculo, fue uno que convenció a todos de su calidez emocional y su sinceridad; además, lo más probable es que fuera genuino. En la medida en que estuvieron incluidas la voluntad y la planificación, fue una voluntad por creer y querer. No se mostró frío, sino jovial y relajado, lleno de calidez y humor.[91] Ante todo, el comportamiento de Mandela estaba completamente libre de resentimiento y divisiones raciales: se refería al equipo simplemente como "mis muchachos",[92] y esta acogida paternal de antiguos adversarios no aludió nunca al pasado. Al sentirse cómodos con él y aceptar su afecto, los miembros del equipo se convirtieron gradualmente en seguidores entusiastas de la nueva Sudáfrica unida.

La final de la Copa Mundial, en la que Sudáfrica venció a Nueva Zelanda, demostró ser un acontecimiento emocional de carácter crucial para la nación, pues permitió que sudafricanos de todos los orígenes se unieran para celebrar la identidad nacional. Cuando Mandela se presentó usando el jersey con el número 6 de François Pienaar, el público, en su mayoría blanco, estalló en ovaciones, a la vez que coreaban el nombre de Mandela.[93] Cuando describía este suceso al poco tiempo de la muerte de Mandela, Pienaar encuentra increíble esta transformación. También señala la humildad y el amor sincero que Mandela sentía por el equipo: cuando intentó decirle a Mandela que había hecho algo muy bueno por Sudáfrica, el líder no lo permitió y dijo: "Quiero agradecerte *a ti* por lo que *tú* hiciste por Sudáfrica". Dieciocho años después, los ojos de un poderoso y gran atleta se llenaban de lágrimas.[94]

Cualquiera que considere esta historia debe sorprenderse de la buena suerte de Mandela, pues si bien su apoyo motivó al equipo, sin duda no era suficiente para ganarle a un adversario más fuerte y talentoso, por lo que es posible cuestionar su decisión de dejar que asuntos emocionales importantes dependieran en cierta medida del resultado de un partido, no así su logro previo al forjar un público unificado.

Era crucial que Mandela acogiera el rugby de un modo que no fuera frío y político, sino como un verdadero fan de los deportes y como exatleta (había sido un buen

boxeador aficionado). Los aficionados de los deportes de todo el mundo pudieron observar que entendía su poder personalmente, desde adentro. Cuando murió el 5 de diciembre de 2013, además de los homenajes esperados, hubo otros tributos cálidos provenientes del mundo de los deportes. El sitio de ESPN lo citaba diciendo: "Los deportes tienen el poder de cambiar el mundo […] El poder de inspirar. Tienen el poder de unir a las personas de una manera que pocas otras cosas pueden. Les hablan a los jóvenes en un idioma que entienden. Los deportes pueden crear esperanza donde había desesperación. Tienen más poder que el gobierno para romper las fronteras raciales". Personajes importantes del mundo de los deportes, desde Muhammad Ali hasta el presidente de la FIFA, Sepp Blatter, le rindieron tributo por su acogida de los deportes a favor de la causa de la libertad.[95]

Todos estos incidentes muestran que la generosidad y el olvido de las injusticias pasadas —con el espíritu del padre hacia el hijo pródigo— tienen un inmenso poder creativo. Mandela no dice que la ira nunca esté justificada, y, por lo tanto, su aserción es más débil que la mía. Él asevera —y lo muestra en su conducta— que la ira es políticamente fútil y la generosidad productiva. Si hubiera puesto a los blancos en guardia, quitándoles su himno, tratando a los jugadores de rugby como racistas y opresores, podría haber apelado a una justificación histórica de ese tipo de venganza. ¿Quién podría culpar al CNA por rehusarse a cantar el himno de los opresores? La mentalidad de venganza de la ira hubiera sido un tipo de autoindulgencia sin sentido e infantil cuando estaba en juego el futuro de una nación.

¿Acaso hubiera sido posible lograr todo esto con una representación de no ira y generosidad en vez de ira real? O ¿acaso esto muestra la superioridad de la no ira o sólo de un tipo de conducta no iracundo? Sin duda Mandela no pensaba que se pudieran separar estas dos cosas. De hecho en repetidas ocasiones le da crédito a sus años en la cárcel por otorgarle el tiempo para practicar la introversión y para disciplinar su personalidad.[96] El fuerte apego que sentía hacia el poema de William Ernest Henley, "Invictus" (una obra influida por ideas estoicas), es sólo una expresión de un compromiso intenso con ser "el capitán de mi alma". Ya se sentía inclinado hacia la transición, pero necesitaba disciplinar sus deseos de ira, y dijo que pensaba que esta disciplina interna era necesaria.

¿En verdad podemos imaginar las cosas de otro modo? ¿Un hipócrita consumado podría engañar a tantas personas por tanto tiempo? De cualquier modo, incluso si eso fuera posible (y sin duda no me opongo a un acto performativo cuando la otra opción es el mal pensamiento y quizá la acción), lo importante es que sería un acto performativo *de* una psicología que mi argumento, siguiendo a Mandela, ha demostrado como algo superior en el contexto revolucionario y en otros contextos. Como insistía repetidamente Gandhi, el alma de una persona que ha emprendido una transformación interior no es

libre; ser esclavo de la ira es un estado normativamente inestable e indeseable, incluso si gracias a un milagro no produce diferencias en la conducta externa.[97]

Por lo tanto, estos tres pensadores nos muestran claramente la superioridad estratégica de la no ira, pues gana el respeto del mundo y la amistad, y también puede ganar finalmente a los adversarios, enlistando su cooperación para construir una nación. Sus argumentos no nos muestran que la ira no tenga una utilidad instrumental como indicador y motivación, hasta cierto punto (de hecho King sugiere esto con fuerza). Puede haber algunos casos en que el problema principal que se debe abordar sea la impasibilidad del público; entonces, un uso limitado de la ira como motivación puede ser muy útil, como efectivamente se preparó a Gran Bretaña para resistir a Hitler. Sin embargo, estos tres casos nos muestran que, en un sentido estratégico, la transición es crucial, pues hace posible avanzar al futuro con confianza y cooperación.[98] También he argumentado (yendo más allá de las declaraciones explícitas de Mandela y en consonancia con King y Gandhi) que la transición también es moralmente superior: el camino o los caminos de la ira se equivocan, ya sea al elevar el estatus a un valor más importante del que tiene o al afirmar, de modo falso, que la venganza logra algo, expiando los daños de la injusticia. El mundo interior es moral y políticamente valioso, incluso cuando (rara vez) no representa diferencia alguna para las elecciones o las acciones externas.[99]

En los tres casos, la no ira fue practicada por una comunidad a la que el grupo dominante había ridiculizado y satanizado como animales subhumanos. Las palabras y el comportamiento llenos de ira podrían haber alimentado estereotipos perniciosos, por lo que pensar con prudencia en torno a lo que requería la situación recomendó el uso de la no ira. ¿Acaso esto muestra que la ira es una estrategia aceptable para grupos a los que nunca se ha satanizado de este modo (por ejemplo, hombres blancos europeos)? No veo razón alguna para pensar esto. ¿Acaso las personas deberían sentir que tienen derecho de ser irracionales sólo porque nadie los ha acusado de serlo? Mandela ofrece razones para la no ira que no dependen de las eventualidades de la opresión. Si algunas personas aceptaron seguirlo sólo porque temían a estereotipos innobles, estuvieron en lo correcto por las razones equivocadas.

Construir una nación necesita mucho más que la no ira. Requiere un buen pensamiento económico, un sistema educativo eficaz, servicios de salud pública eficientes y muchas más cosas. La tarea que emprendió James Jarvis en Ndotsheni debe emprenderse a escala nacional, y ese proceso sigue estando incompleto en India y Sudáfrica. Construir una nación requiere también pensar cuidadosamente en la manera de estructurar las instituciones legales para que puedan corregir los desequilibrios de poder. La generosidad no reforma al corrupto sistema judicial que ejecutó a Absalom Kumalo, pero la no ira infunde un espíritu productivo en estas deliberaciones y los

logros sorprendentes de la Corte Constitucional de Sudáfrica tienen una gran deuda con sus orígenes.

Entonces, el espíritu de la nueva Sudáfrica era el espíritu de James Jarvis y Stephen Kumalo: de una amistad con miras al futuro y generosa. Incluía, sin embargo, otro elemento famoso: la Comisión de Verdad y Reconciliación, que para estos momentos se ha convertido en un modelo para docenas de comisiones similares en otros países. Uno de sus principales arquitectos contó su historia, el arzobispo Desmond Tutu, en su influyente libro *No Future without Forgiveness* [No hay futuro sin perdón].[100] Ya que Tutu enmarca el trabajo de la comisión a partir de las ideas cristianas de confesión, contrición y perdón, es necesario preguntarse si estas ideas encajan con lo que en verdad hizo la comisión y si, de ser así, contravienen el espíritu generoso de Mandela.

El tema de las comisiones de verdad y reconciliación ha generado una amplia bibliografía y no es mi intención inspeccionarla aquí.[101] En su lugar presentaré algunas directrices generales para el pensamiento que surgen de los casos que he considerado. Cada situación requiere un pensamiento contextual sensible y creo que ninguna receta general sería apropiada debido a la diversidad de historias y culturas, excepto en el nivel más abstracto.

Hasta este punto mi argumento sugiere que son necesarias dos cosas en una transición revolucionaria: reconocimiento de la injusticia y de su seriedad y un esfuerzo de reconciliación con miras al futuro. Otro elemento útil que sugieren capítulos previos (así como la práctica de Mandela) es el cultivo de la empatía, la habilidad de ver el mundo desde la perspectiva de la otra parte.[102] El aparato de humillación, confesión, contrición y finalmente perdón, por el contrario, suele obstruir la reconciliación al generar humillación en vez de respeto mutuo, además de que frecuentemente funciona como una máscara para el castigo, con lo que se descarga un resentimiento oculto (o, continuamente, no tan oculto).

El reconocimiento de la verdad de lo ocurrido es esencial, porque es imposible ingresar a un régimen de justicia que establezca la verdad sin insistir en la seriedad de los intereses humanos que se dañaron en el pasado; esta insistencia es una manera de dignificar esos intereses y comprometer a la nación con no repetir las injusticias. Le da peso y realidad a principios políticos fundamentales. Por consiguiente, tanto Gandhi como King fueron inclementes en su descripción de las injusticias del Raj y del racismo blanco; si bien no tuvo lugar ninguna investigación formal, se aseguraron de que la verdad estuviera a la luz para que todos la vieran. En el caso de King, los procedimientos judiciales formales en contra de los perpetradores fueron acompañamiento y continuación de las narraciones de injusticia producidas por él y por otros líderes de la

lucha por los derechos civiles.

Los juicios son el medio normal de establecer la verdad pública. En una nación con un sistema legal que despierta la confianza pública, éstos son, como lo vio Esquilo, un medio preferible. Al permitir que los juicios continúen e insistir en que se conduzcan con justicia, una democracia funcional toma una postura en contra de la injusticia continuada. En el caso de Gandhi, era necesario un nuevo orden constitucional posterior a la salida de los británicos. Ya que se habían ido, no era posible juzgarlos, aunque sin duda se los enjuició en el tribunal de la opinión pública y hace mucho que los condenaron. La astuta relación de Gandhi con el periodismo internacional fue su manera de llevar a cabo una comisión de verdad, y demostró ser sorprendentemente efectiva.

En los casos en que, en su mayoría, se ha ocultado la verdad, se puede ver que la verdad se halla severamente amenazada, aun después de un esfuerzo prolongado de reconciliación. Irlanda del Norte ha dado grandes pasos hacia la reconciliación, tanto entre los protestantes de Úlster y los católicos, como entre ambos y Gran Bretaña. La disposición de la reina a visitar Belfast vestida de verde en 2013 y, luego, a dar la mano tanto a Gerry Adams como al exterrorista Martin McGuinnes dieron un gran impulso a la reconciliación. Casualmente estuve en el primer vuelo de British Airways de Londres a Belfast en junio de 2013 y el espíritu jovial cuando se nos recibió con mantecadas verdes fue un signo alentador. Aun así, en la primavera de 2014 el debate continuo en torno a las transcripciones "secretas" de entrevistas con exmiembros del IRA (Ejército Republicano Irlandés) que resguarda el Boston College llevó al (breve) arresto de Gerry Adams en relación con el secuestro, la ejecución y el entierro secreto de Jean McConville en 1972. Este episodio muestra el frágil carácter del futuro cuando se ha ocultado deliberadamente la verdad en torno al pasado (aunque esté registrada en un archivo que las personas no pueden ver).[103] En una conversación con un líder de una ONG dedicada al proceso de paz,[104] escuché que muchos no confían en Gerry Adams porque se cree que se han ocultado muchos elementos de su comportamiento real. (Resulta interesante que algunos consideren a McGuinnes más digno de confianza porque la verdad de sus actividades asesinas es conocida). No estoy en posición de juzgar si Irlanda del Norte podría haber tenido —o puede aún tener— una comisión de verdad y reconciliación. Está claro, no obstante, que la ausencia de la verdad pone en peligro la reconciliación, incluso después de 40 años.

Volviendo a los tres líderes que hemos considerado, cada uno de ellos promovió el surgimiento de la verdad de modos personales y diferentes; la reconciliación también tomó formas diferentes en los tres casos. King, igual que Lincoln, tuvo que "sanar las heridas de la nación" y lo hizo con su visión profética de un Estados Unidos transfigurado en que la libertad y la igualdad generarían una hermandad genuina. A partir de ese momento se promovió la reconciliación mediante el uso enérgico del

sistema legal existente, así como mediante estrategias sociales y educativas. El esfuerzo de reconciliación es continuo, pues los abusos raciales en la práctica policial y en el sistema de justicia penal de modo más general deben corregirse si se va a establecer la confianza. Los terribles acontecimientos en la nación a lo largo de 2015, al menos muchos de ellos, muestran el mal comportamiento de la policía hacia los afroamericanos y han hecho que la nación cuando menos ponga atención y se esfuerce por alcanzar la verdad y la reconciliación. Es posible que los logros sean fragmentarios, graduales y específicos de una región, pero al menos se puede esperar que la determinación de lograr la justicia genere progresos. Resulta especialmente conmovedor el uso de los métodos de King de protesta no violenta en muchas ciudades afectadas. Aunque es indudable que en muchos casos las protestas no estuvieron libres de ira retributiva, al menos suelen expresar el espíritu de King y emularon su exigencia firme e inflexible de justicia.

El desafío que enfrentó Gandhi fue diferente. Ya que, en última instancia, los británicos se habían ido, la reconciliación se convirtió en una cuestión de política exterior, y la cuidadosa política de neutralidad de la nación durante los primeros años de la república apuntaló la independencia y promovió el respeto de la soberanía, sin rencor ni hostilidad. Mientras tanto, el movimiento de Gandhi, que se basaba conscientemente en símbolos y frases indios en vez de británicos, ayudó a proporcionarle una lengua común de nacionalidad al nuevo país altamente diverso, misma que ha perdurado contra toda posibilidad, lo que ha producido una democracia estable, aunque con tensiones continuas y profundos problemas económicos y religiosos. (Huelga decir que generar la democracia India fue un trabajo de muchos y tanto Jawaharlal Nehru como el abogado constitucionalista B. R. Ambedkar, que no estaban de acuerdo con Gandhi en asuntos importantes, desempeñaron papeles centrales. Gandhi era un líder inspirador más que un pensador legal o institucional, y las otras mentes hicieron una contribución crucial).

El caso de Sudáfrica tiene una complejidad única, pues en cierto sentido había un sistema legal funcional, pero la supremacía blanca se había apoderado de él y, por lo tanto, no tenía la confianza pública. La nueva nación necesitaba —y obtuvo— una nueva constitución; sin embargo, también necesitaba un mecanismo para reconocer las injusticias del pasado, restaurar la confianza pública en el gobierno y crear un sentido compartido y público de bien y mal. En pocas palabras, tenía aspectos de las experiencias estadunidense e india.

¿Era posible enjuiciar a quienes cometieron crímenes en un tribunal a la medida como en Núremberg? Tutu y otros sudafricanos destacados plantearon esta pregunta, y pronto rechazaron esa opción. Primero, en estas circunstancias, les preocupaba que un conjunto prolongado de juicios hiciera más profunda la ruptura entre blancos y negros, con lo que se intensificaría el resentimiento y el miedo de los blancos. Los juicios se convertirían en un mecanismo de venganza continua y socavarían el acuerdo de la nueva

constitución y la buena voluntad hacia ella.[105] Segundo, los juicios serían muy caros y despilfarrarían los pocos recursos del Estado. Tercero, es probable que su resultado fuera una cantidad menor de verdad, pues los acusados podrían acceder a abogados con mucho poder, que les dirían que no debían admitir nada.[106]

Por otro lado, una amnistía general inmediata también socavaría la confianza pública al seguir adelante, pues no admitiría que se cometieron actos indignantes, algo que parecía necesario para la confianza futura en la nación y la constitución.[107] Tutu sugiere que este silencio volvería a abusar de las víctimas, pues no reconocería su sufrimiento.[108]

Por consiguiente, los líderes convergieron en un proceso que en ese momento era innovador pero que desde entonces se ha imitado continuamente: la Comisión de Verdad y Reconciliación. De hecho, la estructura de esta comisión es la misma que la de lo que llamo ira de transición: una declaración de indignación, seguida de pensamientos generosos con miras al futuro.

La idea de la Comisión de Verdad y Reconciliación era que se citara a las personas a testificar, y la recompensa del reconocimiento sería la amnistía. Como señala Tutu, esta combinación resultó muy controvertida, pues muchos creían que el reconocimiento no servía de nada sin castigo. Además, muchos dudaban que la verdad surgiría aun ante la ausencia de castigo. No obstante, dada la presencia de tantas víctimas como testigos, había una fuerte incentiva para que los perpetradores no cuestionaran la verdad, dado que el incentivo más poderoso y común, el miedo al castigo, estaba ausente. Incluso el incentivo de la posición social era ambivalente, pues estaba claro que en la nueva nación uno no podía enorgullecerse de aseverar que lo incorrecto era correcto y en resistir de otro modo la exigencia de reconocimiento. Además, la comisión se esforzó por investigar las injusticias de los miembros del CNA y de otros revolucionarios, así como de los blancos: fue de este modo que salieron a la luz los actos de Winnie Mandela. Esta imparcialidad fue de gran ayuda para inspirar confianza.

He afirmado que Mandela se esforzaba por mostrar respeto por sus antiguos opresores y por nunca humillarlos. ¿La comisión siguió su ejemplo o los humilló? Ésta es una pregunta muy difícil y, en cierta medida, individual. Sin embargo, los procedimientos fueron dignos y mostraban respeto, y la amnistía futura, una presencia palpable a lo largo de ellos, aseguraba a quienes testificaban que después se los recibiría como ciudadanos iguales en una nueva nación y no serían estigmatizados como criminales. Decir lo que se hizo no necesariamente debe humillar si se enmarca como una precondición para un futuro de confianza y respeto igualitario. Quizá la característica más problemática del testimonio es que solía incluir no sólo decir lo que uno hizo, sino también lo que hicieron nuestros amigos y socios. “Delatar” así puede considerarse profundamente humillante y emasculador.[109] No obstante, si se toma en

cuenta la amnistía, delatar no significaba entregar a nuestros amigos a un futuro despreciado y estigmatizado, sino simplemente declarar un hecho al que seguiría un futuro de respeto igualitario. Por lo tanto, en principio, si bien no siempre en la práctica, me parece que el diseño de la comisión era astuto y ponía énfasis exactamente en dos cosas que son necesarias para el bienestar de una nación: la verdad del pasado y la creación de confianza pública y respeto por lo correcto e incorrecto,[110] y reconciliación, mostrada en amnistía, que proporciona un nuevo comienzo.

Ésta es la imagen que se obtiene si se lee la detallada narración de Tutu de lo que la comisión hizo en realidad. Sin embargo, la manera en que lo enmarca en, cuando menos, algunos de sus discursos posteriores, de los que cita en la conclusión del libro, es algo diferente, pues allí presenta una versión completamente transaccional de la versión cristiana de la confesión, la contrición, la disculpa y el perdón condicional que, según he dicho, debe considerarse con escepticismo pues es punitiva y suele ser una manera disfrazada de ira. Resulta importante que las personas cercanas a Mandela también consideran con escepticismo este tipo de leguaje confesional.[111] De acuerdo con Tutu, la reconciliación forma parte de un proceso cósmico decretado por la divinidad que acerca gradualmente a los humanos a la unidad con Cristo. Se trata de un proceso esencialmente externo a los humanos, “el proceso en el centro del universo”.[112] Los seres humanos individuales pueden formar parte de él u obstruirlo. Con el fin de formar parte de él, deben “recorrer el camino de la confesión, el perdón y la reconciliación”.[113] Este camino necesita que los que estén en falta confiesen la verdad, se disculpen y expresen “remordimiento o cuando menos algún tipo de contrición y pena” y “pidan perdón”.[114] Cuando se ha cumplido con estas condiciones, la parte afectada debería abandonar sus resentimientos. Tutu agrega que en ocasiones pueden perdonar sin que haya confesión, pero que, en este caso, no se expondrá la “raíz de la infracción” y el proceso estará incompleto. Por lo tanto, le corresponde al infractor iniciar el proceso al exponerse, confesarse y asumir “un grado justo de humildad”[115] y, contrito, pedir perdón. Entonces la víctima debe aceptar la disculpa con un “acto de fe”, algo que Jesús nos dice debemos repetir tantas veces como confesiones ofrezca el infractor.[116] Continúa hablando mucho en torno al perdón cristiano y a la teleología metafísica que le sugiere.

Aquí se puede observar la corriente transaccional y condicional de la imagen cristiana: no el comportamiento del padre con el hijo pródigo, sino el comportamiento del penitente y el confesor. Por un lado, es claro que Tutu tiene una creencia profunda en estos conceptos religiosos y cree que son lo que hace que el proceso de reconciliación funcione. Recientemente habló de las raíces de estas ideas en su experiencia con la ira cuando vio que su padre abusaba de su madre.[117] Claramente dichos conceptos son significativos para muchos. Por otro lado, si intentamos imaginar la conversación de Mandela con el equipo de rugby en estos términos sus límites quedan claros. La

exigencia de arrepentimiento habría sido como una ráfaga de viento helado y sin duda hubiera intensificado la resistencia. Mandela no gusta de este tipo de teleología religiosa, ni de extraer disculpas y remordimiento de los otros. Cree que sólo la generosidad franca le permitió a él y al equipo pasar a un respeto y amistad mutuos. De hecho, el papel destacado del desenfado, la amabilidad y el humor en sus tratos con los antiguos opresores resulta extraordinario. Tutu no lo tergiversa: describe a Mandela como "un hombre regio en su dignidad, que efervescía con magnanimidad y un deseo de dedicarse a la reconciliación de aquéllos a quienes el *apartheid* y la injusticia y el dolor del racismo había alienado".[118]

Entonces, Tutu presenta una imagen propia y es significativamente distinta, según él mismo muestra, del proceso que Mandela puso en marcha y también del proceso que, según su versión, llevó a cabo la comisión. No es sorprendente, si se toma en cuenta el agarre actual de las ideas cristianas, que el legado de Mandela suela describirse como lo hace Tutu, como uno de perdón. Sin embargo, cuando leo los textos publicados no encuentro ningún uso de esa palabra o esas ideas. Albie Sachs tampoco recuerda que Mandela usara así las ideas de confesión y perdón; afirma que estas ideas eran profundamente ajenas a su movimiento. En cierto momento de la película reciente sobre Mandela, cuando aparece en televisión nacional ante la amenaza de violencia, se lo hace decir: "Yo ya los perdoné y ustedes también deberían hacerlo". Según Sachs esto es completamente falso. Mandela nunca dijo eso, pero los guionistas debieron pensar que su público podía relacionarse con eso.[119]

Por supuesto que la comisión no fue un proceso que pueda describirse como alegre o que "[efervesciera] con magnanimidad". Fue solemne y, en muchos sentidos, trágico, pues muchos contaban sus historias de pérdida y daño y muchos contaron sus malos actos. No obstante, al menos según lo describe él, el proceso fue respetuoso, no exigía humildad, y sin duda tampoco humillación, y protegía la dignidad de los delincuentes como posibles ciudadanos iguales en la nación del futuro. No se pidió a nadie que se disculpara como una condición para la amnistía y la declaración de verdad no se enmarcaba como una confesión con alguien autoritario, sino como el simple recuento de lo que había ocurrido. No se pidió a nadie que mostrara contrición o que prometiera no volver a hacerlo, una promesa que, a causa de la humillación que generaría, sin duda resultaría contraproducente. Si realmente deseas que alguien coopere contigo como un igual, el peor lugar para comenzar es tratándolo como un posible criminal. Por lo tanto, como dije, la promesa de no volver a cometer la ofensa hubiera sido "un pensamiento de más", pues habría marcado a la persona como alguien sospechoso.

Una nación que avanza necesita confianza y respeto mutuo. Parece que la verdad es muy importante para la confianza, pero también que cierta manera de posicionar la verdad pone en peligro el respeto y, por consiguiente, la reconciliación. Al ofrecer

amnistía, Sudáfrica sacó sabiamente el proceso del marco retributivo en que podría tan fácilmente haber habitado, con lo que facilitó actitudes de confianza y emociones de solidaridad nacional. Sin embargo, la reinterpretación de Tutu reintroduce de modo subrepticio una variedad sutil de retribucionismo en forma de una representación confesional de humildad y superioridad. En vez de su título "No hay futuro sin perdón", bien podríamos proponer "No hay futuro sin generosidad y razón".[120]

Resulta significativo que el mismo Tutu lo haya reconsiderado. En su libro reciente *The Book of Forgiving,* que escribió junto con su hija Mpho Tutu, desarrolla una imagen del perdón que es al mismo tiempo laica e incondicional.[121] De hecho Tutu habla con un carácter igualmente crítico del modelo condicional y transaccional del perdón, al que llaman "el patrón más conocido de perdón".[122] Es como un regalo "con un cordón atado", afirma. Tan sólo abordan brevemente mi objeción de que el perdón condicional puede ser una actitud encubierta de venganza;[123] en su lugar ponen énfasis en que el perdón condicional nos mantiene atados al infractor y dependientes de la conducta de la otra persona.[124] Asimismo, el modelo que ahora prefieren es totalmente incondicional. Ya que su libro se enfoca en las relaciones personales y en el trabajo solitario y con uno mismo, discutí sus propuestas en el capítulo IV, pero es claro que éstas también están destinadas a la esfera política. En esa esfera, si bien no tienen cabida la mayoría de sus ejercicios espirituales, la idea básica sí la tiene, y resulta mucho más consistente con la Comisión de Verdad y Reconciliación que la imagen condicional que antes había respaldado Tutu.

Una nación destruida por actos horribles puede descubrirse incapaz de dejarlos atrás. Los sentimientos iracundos pueden sujetar de tal modo la mente de las personas, que no puedan dirigirse a proyectos y sentimientos con miras al futuro. En el capítulo IV se argumenta que en el caso personal en ocasiones existe un papel limitado para rituales de perdón con miras al pasado, si demuestran efectivamente que son una manera de liberar a las personas del mismo, en especial cuando ningún otro enfoque ha resultado exitoso. Este punto particular también tiene importancia en la esfera política, pues los individuos a los que otros han dañado y que son incapaces de abandonar su ira pueden encontrar valioso un tipo de ritual de perdón, como en el famoso caso de Eric Lomax, *el ferrocarrilero,* que logró reconciliarse con el oficial japonés que lo había torturado después de muchos años de ser incapaz de continuar su vida.[125] Se conocen casos individuales parecidos en Sudáfrica.[126] Sin duda debe favorecerse cualquier interacción que ayude a las personas a abandonar una ira y una vergüenza avasalladoras, sin importar si cumple con los requerimientos de la norma filosófica.

Siguiendo la pista incompleta del nuevo libro de Tutu, podemos señalar un punto similar en torno a las naciones. Hay evidencia de que en la sociedad marcada de Ruanda, los rituales de perdón han tenido buenos efectos. La nación alienta dichos esfuerzos y se

implementan de modos diversos. Una ONG de nombre AMI dirige uno de estos proyectos; esta organización aconseja a pequeños grupos de hutus y tutsis por muchos meses, lo que culmina en una petición formal de perdón y la concesión de éste, algo que suele solemnizarse con el perpetrador regalando comida a la víctima y que se acompaña con una canción y un baile de celebración compartido.[127] Claramente los rituales de perdón no sustituyen un proceso formal como el de la Comisión de Verdad y Reconciliación, que crea confianza y confiere amnistía públicas. Asimismo, según argumentan los Tutu, el perdón incondicional en muchos sentidos es preferible al condicional; no obstante, los rituales de perdón, incluso si son en ciertos sentidos condicionales, pueden ser un complemento útil de procedimientos más formales que permiten que el pasado se descargue de un modo efectivo para las personas que pueden haber resistido toda exhortación al amor generoso y una racionalidad con miras al futuro. Asimismo en Sudáfrica, donde las personas deben vivir con vecinos que hicieron cosas malas, un enfoque basado en el perdón personal, pero elevado al plano público, en ocasiones tiene mérito pues forja una conexión humana entre individuos previamente alienados.[128]

No obstante, el espíritu de venganza puede apoderarse fácilmente de dichos rituales con miras al pasado y la forma condicional de perdón puede convertirse, en sí misma, en un tipo de venganza. Como escribe Pumla Gobodo-Madikizela sobre su complicada reacción al jefe de policía encarcelado Eugene de Kock, a quien entrevistó por 46 horas a lo largo de tres meses: "La víctima se convierte en el guardia de lo que el marginado desea: la readmisión a la comunidad humana […] En este sentido, por lo tanto, el perdón es una manera de venganza […] En ocasiones yo misma tuve esta sensación cuando visitaba a Kock. Una sensación de poder sobre él, pues era una persona que necesitaba que lo entendieran".[129]

Por lo tanto es necesario considerar siempre los errores que forman parte de la ira y cultivar asiduamente las técnicas de no ira. Permítaseme terminar este capítulo con una historia más sobre Mandela, que muestra su renuncia al error del estatus y al de la venganza. Mandela habla aquí sobre una interacción con un guardia blanco afrikáner de nombre Viktor Vorster que lo vigilaba mientras estaba en una cárcel de transición antes de su liberación oficial. La cuestión era quién lavaría los trastes, algo que se aborda en muchos hogares de todo el mundo:

> Consideré que era mi responsabilidad romper la tensión y el posible resentimiento que sentía por tener que servir a un prisionero al cocinar y lavar los trastes y me ofrecí a lavarlos, algo a lo que se negó […] Me dijo que era su trabajo. Entonces dije: "No, dividámoslo". Aunque insistió y era sincero; pero lo *forcé,* literalmente lo forcé, a que me dejara lavar los trastes y establecimos una relación *muy* buena […] Un muchacho *muy* agradable, el guardia Swart, un *muy* buen amigo mío.

Hubiera sido fácil ver la situación como de inversión de estatus: el afrikáner

dominador lava los trastes para el líder alguna vez odiado del CNA. También hubiera sido fácil verla en términos de venganza: el guardia recibe una humillación que merece debido a su complicidad en la opresión. Resulta significativo que Mandela no recorre ninguno de estos caminos condenados, ni siquiera por un momento. Tan sólo se pregunta cómo producir cooperación y amistad.

Esta sorprendente capacidad para la generosidad y la reciprocidad era el genio de Mandela, el fruto, según nos dice, de años de autoevaluación crítica en la isla Robben. Es una meta difícil, pero es la que recomiendo, tanto para individuos como para instituciones. Incluso si no hay un líder carismático que muestre el camino a seguir, la ira sólo parece ser un recurso para las personas que desean proteger bienes humanos importantes; es una mala estrategia y una respuesta fatalmente fallida. La ira es una parte prominente de la mayoría de las vidas humanas. He argumentado que, aunque tiene un valor limitado como indicador y motivador, carece de la mayoría de las virtudes que suelen asignársele y tiene problemas normativos y prácticos propios, tanto en las relaciones personales como en las políticas.

Podríamos resumirlo en las palabras de uno de los sucesores más dignos de Mandela (si bien se trata de un educador y no de un poder en la política nacional), Jonathan Jansen, el primer rector no blanco de la Universidad del Estado Libre, Blomfontein, que se encuentra en el corazón de la sociedad afrikáner. En 2009, Jansen le dijo a una generación que se graduaba: “Los insto, en un país en el que aún hay mucha ira, a nunca responder con ella, respondan con la razón y habrán obtenido no sólo un título, sino una educación”.

Eso, en todas nuestras vidas, sería ciertamente una transformación revolucionaria.

[1] *Apud* Homer A. Jack (coord.), *The Gandhi Reader. A Sourcebook of his Life and Writings,* Indiana University Press, Bloomington, 1956, p. 136.

[2] Cuando no se establece lo contrario, mis fuentes son: para Gandhi, Homer A. Jack (coord.), *The Gandhi Reader…, op. cit.;* para King, James M. Washington (coord.), *A Testament of Hope. The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King Jr.,* HarperCollins, Nueva York, 1986. Ocasionalmente también me referiré a Mahatma Gandhi, *Hind Swaraj and Other Writings,* Anthony J. Parel ed., Cambridge University Press, Cambridge, 1997, y a Mahatma Gandhi, *Autobiography. The Story of my Experiments with Truth,* Dover Press, nueva York, 1983.

[3] Para una valiosa colección de entrevistas, cartas y otros escritos, véase Nelson Mandela, *Conversations with Myself,* Farrar, Strauss and Giroux, Nueva York, 2010, p. 253. El fragmento proviene de largas conversaciones grabadas con el autor Richard Stengel a principios de la década de 1990, mientras ambos trabajaban en la edición de *El largo camino hacia la libertad.* El título hace referencia a las *Meditaciones* de Marco Aurelio, emperador y filósofo estoico, cuyas reflexiones tienen el título en griego "A sí mismo". Otras fuentes para Mandela que citaré con frecuencia son su autobiografía, Nelson Mandela, *Long Walk to Freedom,* Little, Brown, Londres, 1994 [*El largo camino hacia la libertad,* trad. Antonio Resines y Herminia Bevia, Aguilar, México, 2013], y John Carlin, *Invictus. Nelson Mandela and the Game that Made a Nation,* Penguin, Nueva York, 2008.

[4] Las ideas de esta sección se abordan con mayor detenimiento en Martha C. Nussbaum, "Reconciliation without Justice. Paton's *Cry, the Beloved Country*", presentado en la conferencia Crime in Law and Literature en la University of Chicago Law School, 7-8 de febrero de 2014.

[5] La ley de crímenes de asesinato aún está vigente en Sudáfrica. Paton no se muestra claro al respecto, pues en un momento hace que el juez diga que si Absalom en verdad no tenía intenciones de matar, "la Corte tendría que llegar también a la conclusión de que el acusado no cometió un asesinato" (Alan Paton, *Cry, the Beloved Country,* Scribner, Nueva York, 1987, p. 235 [*Tierra mártir,* trad. Lucrecia Moreno de Sáenz, Emecé, Buenos Aires, 1951, p. 209]).

[6] *Ibid.,* p. 182 [*Tierra mártir, op. cit.,* p. 158].

[7] *Ibid.,* p. 111 [*Tierra mártir, op. cit.,* p. 91].

[8] *Id.* [*Tierra mártir, op. cit.,* pp. 91-92].

[9] *Ibid.,* p. 186 [*Tierra mártir, op. cit.,* p. 163].

[10] *Ibid.,* pp. 81-82 [*Tierra mártir, op. cit.,* p. 59-60].

[11] *Ibid.,* p. 311 [*Tierra mártir, op. cit.,* p. 284].

[12] *Ibid.,* p. 116 [*Tierra mártir, op. cit.,* p. 97].

[13] *Ibid.,* p. 214 [*Tierra mártir, op. cit.,* p. 189].

[14] *Ibid.,* p. 270 [*Tierra mártir, op. cit.,* p. 246].

[15] *Ibid.,* p. 303 [*Tierra mártir, op. cit.,* p. 276].

[16] *Id.* [*Tierra mártir, op. cit.,* p. 277].

[17] *Ibid.,* p. 312 [*Tierra mártir, op. cit.,* p. 285].

[18] Richard Sorabji, *Gandhi and the Stoics,* University of Chicago Press, Chicago, 2012, proporciona una reconstrucción mucho más detallada de las actitudes y las prácticas de Gandhi de la que intentaré dar aquí. Me concentro en el tema de la no ira y, dentro de éste, en el terreno compartido entre Gandhi y King.

[19] Sin embargo, Gandhi creía que la violencia era una posibilidad constante entre sus seguidores (véase Richard Sorabji, *Gandhi and the Stoics, op. cit.,* p. 122) y que era necesario un alto grado de preparación para hacer una protesta no violenta. También eliminaba a los seguidores que podrían experimentar ira ante un ataque. (*Id)*.

[20] Véase *ibid.,* pp. 88-92. La autodefensa humana no es una excepción, pero hay unos cuantos casos en los que efectivamente afirmaba que la violencia es menos mala que su contraparte.

[21] Homer A. Jack (coord.), *The Gandhi Reader…, op. cit.,* p. 337.

[22] *Ibid.,* p. 340. En otras partes Gandhi afirma también que el autosacrificio valiente cambia los corazones: véase Richard Sorabji, *Gandhi and the Stoics, op. cit.,* p. 83.

[23] Homer A. Jack (coord.), *The Gandhi Reader…, op. cit.,* p. 83.

[24] James M. Washington (coord.), *A Testament of Hope…, op. cit.,* pp. 32, 57.

[25] Homer A. Jack (coord.), *The Gandhi Reader…, op. cit.,* pp. 250-251.

[26] Dennis Dalton, *Mahatma Gandhi. Nonviolent Power in Action,* Columbia University Press, Nueva York, 2012, pp. 12-16. Como muestra Dalton, Gandhi también estaba interesado en usar un término no inglés para su idea. Incluso condujo un concurso para otorgarle al concepto central un nombre en una lengua india. Insistía en que era "vergonzoso" permitir que la lucha se conociera sólo con un nombre en inglés.

[27] James M. Washington (coord.), *A Testament of Hope…, op. cit.,* p. 7.

[28] Homer A. Jack (coord.), *The Gandhi Reader…, op. cit.,* p. 138.

[29] James M. Washington (coord.), *A Testament of Hope…, op. cit.,* p. 291.

[30] Homer A. Jack (coord.), *The Gandhi Reader…, op. cit.,* p. 138.

[31] James M. Washington (coord.), *A Testament of Hope…, op. cit.,* p. 32.

[32] *Ibid.,* p. 7.

[33] *Ibid.,* pp. 290-291.

[34] *Ibid.,* p. 292.

[35] *Ibid.,* pp. 291, 294.

[36] Homer A. Jack (coord.), *The Gandhi Reader…, op. cit.,* pp. 193, 195.

[37] *Cf.* con la discusión antigua de la ira en los ejércitos; tanto Filodemo como Séneca ponen énfasis en que el tipo de disciplina que las estrategias militares exitosas necesitan es incompatible con un papel destacado para la ira personal; véase William V. Harriss, *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity,* Harvard University Press, Cambridge, 2001, p. 103.

[38] James M. Washington (coord.), *A Testament of Hope…, op. cit.,* p. 297. Gandhi sentía ira en ocasiones y se criticaba a sí mismo por esto; véase Richard Sorabji, *Gandhi and the Stoics, op. cit.,* p. 200.

[39] James M. Washington (coord.), *A Testament of Hope…, op. cit.,* p. 52.

[40] *Ibid.,* p. 61; Mahatma Gandhi, *Autobiography…, op. cit.,* p. 242.

[41] James M. Washington (coord.), *A Testament of Hope…, op. cit.,* p. 61.

[42] *Ibid.,* p. 7; Homer A. Jack (coord.), *The Gandhi Reader…, op. cit.,* p. 315.

[43] James M. Washington (coord.), *A Testament of Hope…, op. cit.,* p. 7.

[44] Homer A. Jack (coord.), *The Gandhi Reader…, op. cit.,* p. 152.

[45] Véase Dennis Dalton, *Mahatma Gandhi…, op. cit.,* pp.. 16 y 96.

[46] Véase también *ibid.,* cap. 1. Resulta interesante compararlo con el "humanismo agonístico" que defiende Bonnie Honig, *Antigone Interrupted,* Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, 2013; aunque no se compromete con la no ira, repudia una política basada en el dolor y el llanto y sugiere un énfasis en la solidaridad y la esperanza.

[47] Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India,* Oxford University Press, Delhi, 1989, pp. 274-275 [*El descubrimiento de la India,* trad. Miguel de Hernani, Sudamericana, Buenos Aires, 1949, p. 502]. Véase Dennis Dalton, *Mahatma Gandhi…, op. cit.,* pp. 66-67 y 168-169. Nehru no menciona el vínculo entre el miedo y la violencia; sin embargo, éste sin duda es importante para Gandhi.

[48] James M. Washington (coord.), *A Testament of Hope…, op. cit.,* p. 7.

[49] Véase el análisis de este discurso en Martha C. Nussbaum, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice,* Harvard University Press, Cambridge, 2013, cap. 9 [*Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?,* Paidós, Barcelona, 2014, cap. 9].

[50] Intentó imponer esta exigencia a sus hijos, sin éxito; era un padre muy crítico y disciplinario y le mostraba actitudes a Harilal que parecen bastante cercanas a la ira.

[51] Jawaharlal Nehru, *Autobiography,* Oxford University Press, Oxford, 1939. La primera oración de Nehru es: "Es fácil que el hijo único de padres prósperos esté mimado, en especial en India". A partir de ese momento, el libro se burla de sí mismo, a la vez que admite la añoranza y la soledad. Cuando lo liberaron de prisión, Mandela "quería decir ante todo que no era un Mesías, sino un hombre común que se había convertido en líder debido a circunstancias extraordinarias" (*Long Walk to Freedom, op. cit.,* p. 676).

[52] George Orwell, "Reflections on Gandhi", *Partisan Review,* Londres, enero de 1949.

[53] Erik Erikson, *Gandhi's Truth. On the Origins of Militant Nonviolence,* W. W. Norton, Nueva York, 1993, p. 248.

[54] Mahatma Gandhi, *Autobiography…, op. cit.,* p. 27.

[55] George Orwell, "Reflections on Gandhi", *op. cit.*

[56] Véase la conmovedora reflexión de Nehru en torno a sus deficiencias como padre en Jawaharlal Nehru, *The Discovery…, op. cit.,* cap. 2 [*El descubrimiento…, op. cit.,* cap. 2], en una sección titulada "The Problem of Human Relationships".

[57] Como demuestra Sorabji (*Gandhi and the Stoics, op. cit.,* pp. 32-42), la actitud de Gandhi debe mucho al ascetismo cristiano, en ocasiones visto en Tolstói.

[58] Nelson Mandela, *Long Walk to Freedom, op. cit.,* pp. 200-212.

[59] Véase David Schalkwyk, "Mandela, the Emotions, and the Lesson of Prison", en Rita Barnard (coord.), *The Cambridge Companion to Nelson Mandela,* Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, 2014, pp. 58-59. Schalkwyk argumenta que Mandela llevó demasiado lejos el desapego estoico, incluyendo el desapego de todas las emociones. Su argumento no me parece convincente. (Argumenta, por ejemplo, que el silencio estupefacto de Mandela cuando se enteró de la muerte de su hijo Thembi es un ejemplo de no aflicción, como si las personas que en verdad sufren hablaran elocuentemente).

[60] Nelson Mandela, *Conversations with Myself, op. cit.,* p. 149.

[61] John Carlin, *Invictus…, op. cit.,* p. 28.

[62] Ahmed Kathrada, una migo cercano y compañero de cárcel, entrevistado en el programa de CNN, "Nelson Mandela, diciembre de 2013.

[63] Nelson Mandela, *Conversations with Myself, op. cit.,* p. VII.

[64] John Carlin, *Invictus…, op. cit.,* p. 138.

[65] *Ibid.,* p. 28.

[66] *Ibid.,* pp. 29-30.

[67] *Ibid.,* p. 219.

[68] *Id.*

[69] Nelson Mandela, *Long Walk to Freedom, op. cit.,* p. 62.

[70] *Ibid.,* p. 109.

[71] *Ibid.,* p. 25.

[72] *Ibid.,* p. 26.

[73] Otro incidente temprano que Mandela narra enfáticamente destaca el papel del carisma en las relaciones raciales. Cuando viajó a Johannesburgo a los veinte años con su amigo Justice, quien era hijo del regente, un abogado blanco los llevó en su coche —él había organizado que su anciana madre los condujera—. Al principio ella se sentía incómoda en compañía de dos jóvenes negros, en particular porque Justice no mostraba inhibiciones hacia los blancos. Lo observaba con cuidado, pero gradualmente el humor de Justice y su carisma lograron superar esto, de tal modo que incluso acabaría por reírse de sus bromas. Desarmar la ansiedad con carisma y humor es una estrategia que Mandela usaría con buenos resultados a lo largo de su carrera.

[74] Nelson Mandela, *Conversations with Myself, op. cit.,* p. 219.

[75] David Schalkwyk, "Mandela, the Emotions…", *op. cit.,* p. 60.

[76] Nelson Mandela, *Conversations with Myself, op. cit.,* p. VII.

[77] Conversaciones personales, 2013 y 2014.

[78] Nelson Mandela, *Conversations with Myself, op. cit.,* pp. 237-238.

[79] *Ibid.,* pp. 262-263.

[80] Véase, David Schalkwyk, "Mandela, the Emotions…", *op. cit.,* p. 60, quien se basa en las memorias de Mac Maharaj.

[81] John Carlin, *Invictus…, op. cit.,* p. 119.

[82] Janusz Waluś era un inmigrante polaco que intentaba ganarse el favor de los afrikáners de derecha.

[83] *Ibid.,* p. 120.

[84] Nelson Mandela, *Long Walk to Freedom, op. cit.,* p. 744.

[85] Carlin narra este incidente a partir de los recuerdos de Coetsee.

[86] CNN, "Nelson Mandela", diciembre de 2013.

[87] El himno actual dice: "¡Unidad y justicia y libertad para la patria alemana! Luchemos todos por esto, como hermanos, con nuestro corazón y nuestras manos. La unidad, la justicia y la libertad garantizan la felicidad. Florece en el brillo de esta felicidad, florece, patria alemana".

[88] John Carlin, *Invictus…, op. cit.,* p. 147; *cf.* Nelson Mandela, *Long Walk to Freedom, op. cit.,* p. 747.

[89] El juez Albie Sachs, que se acababa de retirar de la Corte Constitucional de Sudáfrica y había sido un revolucionario que había ayudado al CNA durante los años de lucha, conoce bien a Mandela y me informó en una conversación (2013) que la interpretación de Freeman era sorprendente en su similitud.

[90] John Carlin, *Invictus…, op. cit.,* p. 196.

[91] *Ibid.,* p. 185.

[92] *Ibid.,* p. 194.

[93] Es fácil ver videoclips de este momento; también desempeñan un papel destacado en el documental de CNN, "Nelson Mandela".

[94] CNN, "Nelson Mandela".

[95] Véase ESPN, "Sports World Mourns Nelson Mandela", *espn,* diciembre de 2013.

[96] Por ejemplo, en el documental de CNN "Nelson Mandela": cuando le preguntan sobre las desventajas del encarcelamiento contesta, de modo característico, poniendo énfasis en sus ventajas.

[97] Véase Dennis Dalton, *Mahatma Gandhi…, op. cit.,* pp. 24 y 138, con referencias.

[98] Si no me distrajera de mi enfoque en acontecimientos recientes, podría argumentar que la Revolución estadunidense fue un ejemplo de no ira, si bien no de no violencia. Estuvo acompañada de un razonamiento cuidadoso y articulado y su objetivo no fue castigar a los británicos por las injusticias que habían cometido, sino simplemente lograr un futuro independiente. Gracias a estas características, tuvo las ventajas estratégicas de la no ira al ganarse su amistad con la nueva nación.

[99] Véase Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good,* Routledge, Londres, 1970 [*La soberanía del bien,* trad. Ángel Domínguez Hernández, Caparrós, Madrid, 2001].

[100] Desmond Tutu, *No Future without Forgiveness,* Doubleday, Nueva York, 1999.

[101] Un excelente análisis se encuentra en Priscilla B. Hayner, *Unspeakable Truths. Transitional Justice and the Challenge of Truth Commissions,* Routledge, Nueva York-Londres, 2001 [*Verdades silenciadas. La justicia transicional y el reto de las comisiones de verdad,* Institut Català Internacional per la Pau, Barcelona, 2014].

[102] Véase la muy interesante elaboración en torno a la justicia transicional en Nir Esikovits, *Sympathizing with the Enemy. Reconciliation, Transitional Justice, Negotiation,* Republic of Letters, Dordrecht, 2009.

[103] Véase Katrin Bennhold, "Northern Ireland Police Sue for Boston College Interviews", *The New York Times,* 22 de mayo de 2014.

[104] En Oxford, mayo de 2014, nombre confidencial.

[105] Véase Desmond Tutu, *No Future…, op. cit.,* p. 22, donde cita una declaración del juez Mahomed.

[106] *Ibid.,* p. 23. Hubo algunos juicios en casos atroces: Eugene de Kock, exjefe de las operaciones encubiertas de la policía de Sudáfrica, un escuadrón que perseguía y mataba a activistas anti *apartheid,* fue enjuiciado y condenado en 1996; se lo sentenció a 212 años en prisión. Para un conjunto de entrevistas sorprendentes con él, véase Pumla Gobodo-Madikizela, *A Human Being Died that Night,* David Philip Publishers, Ciudad del Cabo, 2003.

[107] Desmond Tutu, *No Future…, op. cit.,* pp. 28-29.

[108] *Ibid.,* pp. 29-31.

[109] Véase Saul Levmore, "Snitching, Wistleblowing, and 'Barn Burning'. Loyalty in Law, Literature, and Sports", en Saul Levmore y Martha C. Nussbaum (coords.), *American Guy. Masculinity in American Law and*

Literature, Oxford University Press, Nueva York, 2014. Levmore sugiere, no obstante, que las estructuras culturales contra "delatar" como algo poco masculino suelen ser merecedoras del interés público.

[110] Véase Margaret Urban Walker, *Moral Repair. Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing,* Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

[111] Comunicación personal con Albie Sachs.

[112] Desmond Tutu, *No Future…, op. cit.,* p. 267.

[113] *Ibid.,* p. 269.

[114] *Ibid.,* p. 271.

[115] *Id.*

[116] *Ibid.,* p. 273.

[117] Desmond Tutu, "'I am Sorry' – The Three Hardest Words to Say", *The Guardian,* 22 de marzo de 2014.

[118] Desmond Tutu, *No Future…, op. cit.,* p. 39.

[119] En un discurso de 1999, cuando dejó el cargo de presidente, Mandela efectivamente dijo: "Los sudafricanos deben recordar el terrible pasado para que podamos lidiar con él; el perdón es necesario, pero no así el olvido". Albie Sachs comenta (correo electrónico, 18 de mayo de 2014) que en este punto de su carrera efectivamente se permitía usar ocasionalmente la palabra, pues su público la esperaba, pero no significaba que creyera en el esquema transaccional. "Lo único que muestra […] es que no era duro, implacable y cruel. Todos lo saben. Sea como fuera, el énfasis en esa declaración en ese escenario no estaba tanto en el perdón como en no olvidar". Además, la evidencia de miles de páginas de sus entrevistas y escritos publicados es que el perdón no es la manera en que decidió enmarcar el tema: "El viaje no era hacia el perdón, sino a la Libertad". Sachs también señala que algunos miembros del CNA (*e. g.,* Oliver Tambo y Albert Luthull) eran profundamente religiosos y utilizaban la terminología cristiana; no obstante, también ellos se enfocaban en la meta de la libertad. La liberación era para todos: blancos y negros.

[120] Con esta idea en mente, podría evaluarse toda una gama de tales comisiones.

[121] Desmond Tutu y Mpho Tutu, *The Book of Forgiving. The Fourfold Path for Healing Ourselves and our World,* HarperOne, Nueva York, 2014.

[122] *Ibid.,* p. 20.

[123] *Id.* Véase también *resentimiento mutuo,* p. 21.

[124] *Ibid.,* p. 21.

[125] Eric Lomax, *The Railway Man. A pow's Searing Account of War, Brutality and Forgiveness,* W. W. Norton, Nueva York, 2008.

[126] Véase Eve Fairbanks, "'I Have Sinned against the Lord and against You! Will You Forgive Me?'", *The New Republic,* 18 de junio de 2014, donde se describe cómo el exministro de policía Adriaan Vlok emprendió un peregrinaje por Sudáfrica lavando los pies de aquéllos a los que había lastimado.

[127] Véase Susan Dominus, "Portraits of Reconciliation", *The New York Times Magazine,* 6 de abril de 2014. La historia incluye ejemplos de una exposición de fotografías de parejas conformadas por víctima y perpetrador.

[128] Véase Pumla Gobodo-Madikizela, *A Human Being…, op. cit.*

[129] *Ibid.,* p. 117.

VIII. Conclusión
Los ojos del mundo

Durante los días más oscuros de la segunda Guerra Mundial, Gandhi dijo: "Debemos mirar al mundo cara a cara, con calma y ojos serenos, aunque los ojos del mundo estén inyectados de sangre".[1] Ése es básicamente el mensaje de *Las Euménides:* la ira y la retribución han impulsado, en buena medida, al mundo, pero permitámonos crear algo mejor tanto en nosotros como en nuestra cultura política. No seamos como el mundo es en la actualidad.

Una respuesta probable al llamado de Gandhi —y a este libro— sería decir: "¿Cómo puede ser eso?", o "Es demasiado complicado. Estamos en este mundo y formamos parte de él", o "Sólo somos humanos". Sin embargo, esa respuesta no es adecuada. Muchas cosas se hacen mal todo el tiempo, pero no por eso dejamos de intentar hacerlas mejor, incluso cuando es muy difícil. No pensamos que la preponderancia del cáncer sea razón para dejar de dedicar esfuerzos gigantescos a su investigación. No creemos que el hecho de que la producción de una economía que funciona bien sea a la vez una tarea difícil y elusiva nos dé razones para trabajar en ello tan fuerte como podamos. Asimismo, como señala William Harriss, en la conclusión de su excepcional estudio de la ira en Grecia y Roma, en torno a la objeción de que es difícil manejar la ira, no pensamos que el hecho de que incluso los mejores historiadores inevitablemente se equivocan implique que no debemos esforzarnos con todas nuestras fuerzas para evitar cometer errores.[2]

No solemos tratar nuestras vidas con la informalidad concesiva que muestra esta objeción. Creemos que tiene sentido esforzarse por obtener entre 12 y 20 años de educación de tiempo completo para desarrollar nuestras habilidades y nuestro conocimiento. Cuando tenemos hijos, solemos insistir en que se esfuercen en la escuela aun cuando no quieran. Asimismo, la mayoría cree que tiene sentido esforzarse por comer bien y estar en forma por medio del ejercicio, aun cuando no solemos hacer lo que creemos que deberíamos. Si seguimos fumando, no solemos consolarnos diciendo: "Es demasiado difícil, tan sólo soy un humano". Por el contrario, probablemente pensamos que deberíamos esforzarnos más.

La ira es difícil, pero también lo son muchas otras cosas en la vida. ¿Por qué los estadunidenses contemporáneos suelen pensar que la salud, el aprendizaje y estar en

forma merecen un esfuerzo personal grande mientras que la ira no? ¿Por qué pensamos que las investigaciones médicas y económicas merecen un esfuerzo político público y la enfermedad social de la ira no?

He aquí tres razones posibles. Una es que quizá los estadunidenses creen que la tendencia a la ira forma parte de la naturaleza humana. En buena medida, este libro ha intentado mostrar que esa creencia está inflada. La ira puede tener raíces evolutivas, pero su carácter central en la sociedad se debe mucho más a una construcción de normas culturales y al cultivo personal de ellas —o a la falta de éste—. Supongamos que hay cierta verdad en la creencia en las raíces heredadas, aun así lo que se hereda es una tendencia, no su expresión externa inevitable en la acción. Nos esforzamos por corregir muchas propensiones que forman parte de la naturaleza humana, desde la miopía hasta los lapsos de memoria. Como ocurre con la dieta y el ejercicio, no tenemos que creer que acabaremos por liberarnos de todos los antojos ilícitos con el fin de embarcarnos en un programa de cultivo de nosotros mismos. ¿Quién sabe? Quizá la no ira hará que nuestras vidas funcionen tan bien que ni siquiera extrañaremos los conflictivos días de nuestro pasado más de lo que conservamos siempre un antojo agudo de papas a la francesa o donas. Incluso si seguimos experimentando ira, no debemos construir políticas públicas con base en sus engañosas incitaciones normativas.

Una segunda razón de nuestra reticencia para buscar la no ira puede ser que creemos que exige un tipo de desapego inhumano, extremo e indiferente. Sin duda el ejemplo de Gandhi no resulta reconfortante, tampoco el de los estoicos.[3] Sin embargo, he dejado muy claro que la búsqueda de la no ira no conduce a esta meta enojosa. Nos permite mantener amores profundos, amistades y otros compromisos (por ejemplo, con causas o proyectos), así como mantener la vulnerabilidad al dolor y al miedo que dichos amores acarrean. Tampoco debemos ser severos con nosotros cuando fallamos, como solemos hacerlo. Gandhi era severo, pero esta severidad, según he argumentado, no era consecuencia de la no ira: en realidad era un tipo de ira contra sí mismo, aunque aparentemente no se daba cuenta de eso.

La principal razón por la que no solemos acoger la búsqueda de la no ira, tanto personal como social, es que, a pesar de que las culturas modernas están sumamente divididas en este aspecto, muchas personas en la sociedad estadunidense moderna siguen pensando que la ira es buena, poderosa y masculina. La alientan en sus hijos (especialmente en los niños) y la permiten tanto en ellos como en otros. Respaldan políticas legales basadas en sus supuestas bondades. Los griegos y los romanos, por el contrario, no alentaban la ira. Si bien se enojaban mucho, y pese a que no se ponían de acuerdo en si debía eliminarse del todo o sólo restringirse mucho, en su mayoría la consideraban una enfermedad y una debilidad, y veían a las personas iracundas como infantiles (o en sus términos, femeninas) en vez de poderosas (en sus términos,

masculinas).[4] Entender eso es la mitad de la lucha. El cultivo de uno mismo es difícil, pero es imposible si nunca se empieza.

Si algo logra este libro, espero que sea ese tipo de reorientación básica, que sus lectores vean claramente el carácter irracional e insensato de la ira. Depende de los lectores si deciden tomar el siguiente paso. Como deja claro el capítulo V, no siempre sigo mis indicaciones; a veces sucumbo al atractivo de pensar que el mundo de las aerolíneas, los bancos y la reparación de internet debe ser racional y me entrego a la ira cuando (de modo predecible) el mundo real no cumple con mis expectativas. No ser estúpido es difícil.

Incluso si las personas no se esfuerzan —o no se lanzan— al cultivo de su persona, me parece inexcusable tolerar e incluso alentar que las instituciones políticas y legales acojan y valoren la estupidez del espíritu retributivo. Nuestras instituciones deberían modelar lo mejor de nosotros, no lo peor. Deberían ser un ejemplo de adultez, incluso cuando continuamente seamos niños.[5] Incluso si cada persona sigue nutriendo personalmente cierto grado de retribucionismo irracional, no debemos tolerar la insensatez en los sistemas de derecho y justicia. Por el contrario, debemos tratar el problema del crimen en la manera en que las personas suelen enfrentarse al desafío de construir la economía: como un problema sumamente complicado y multifacético de carácter intelectual y práctico que requiere estrategias expertas *ex ante* formadas de muchas partes, así como estrategias relacionadas *ex post* vinculadas racionalmente con una meta valiosa. En su lugar, con demasiada frecuencia soñamos con que el mundo de una sociedad moderna sea como una balacera en la (fantasía del) antiguo Oeste, que en realidad no era para nada así, y en la medida en que en ocasiones era así, no era un gran lugar para vivir.

Aun más, cuando hay una gran injusticia, no deberíamos usar ese hecho como una excusa para un comportamiento infantil e incontrolado. La injusticia debe enfrentarse con protestas y con estrategias cuidadosas y valientes, aunque es necesario tener siempre en la mira la meta final. Como dijo de modo tan simple King: “Un mundo donde hombres y mujeres puedan vivir juntos”. La construcción de dicho mundo requiere inteligencia, control y un espíritu de generosidad. Ese espíritu tiene muchos nombres: el *philophrosynē* griego, la *humanitas* romana, el *agápē* bíblico y el *ubuntu* africano,[6] una disposición paciente y ancestral para ver y buscar el bien en vez de insistir de modo obsesivo en lo malo.

No estoy segura de terminar con una consigna que sin duda revelará mi edad, pero, después de muchos siglos de locura organizada por el espíritu retributivo, finalmente parece ser el momento de “dar una oportunidad a la paz”.

[1] Jawaharal Nehru, *The Discovery of India,* Oxford University Press, Delhi, 1989, p. 38 [*El descubrimiento de la India,* trad. Miguel de Hernani, Sudamericana, Buenos Aires, 1949, p. 45]. El discurso presentado por Nehru se hizo en 1942.

[2] William V. Harriss, *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity,* Harvard University Press, Cambridge, 2001, p. 412.

[3] Sobre la incapacidad de amar de Gandhi, véase George Orwell, "Reflections on Gandhi", *Partisan Review,* Londres, enero de 1949.

[4] Véase William V. Harriss, *Restraining Rage…, op. cit., passim.*

[5] Compárese con la idea que John Rawls expresa al final de *Teoría de la justicia:* las instituciones de una sociedad justa son un modelo de "pureza de corazón", una actitud que podemos adoptar en cualquier momento, aunque no acostumbremos hacerlo.

[6] Estas ideas están claramente presentes en las tradiciones indias, pero me ha resultado difícil encontrar una sola palabra, sin duda debido a ignorancia lingüística. Lo mismo sucede con las muchas otras culturas que todavía no he investigado.

Apéndice A
Las emociones y *Paisajes del pensamiento*

El análisis de la ira y el perdón que aparece en el presente libro se puede entender por completo sin estudiar la teoría de las emociones que desarrollé en *Paisajes del pensamiento*. No obstante, con el fin de tener un entendimiento más profundo del trasfondo teórico, algunos lectores pueden interesarse en un breve resumen de sus principales planteamientos.

En los primeros capítulos de *Paisajes del pensamiento* defiendo una concepción de las emociones de acuerdo con la cual todas contienen pensamiento intencional o percepción dirigida a un objeto (según lo percibe o imagina la persona que tiene la emoción) y cierto tipo de valoración del objeto desde el punto de vista personal del agente. Esta valoración adscribe importancia al objeto a partir del esquema de metas y fines del agente. Por lo tanto, no sentimos dolor por cada muerte del planeta, sino sólo por las muertes de las personas que nos parecen importantes en nuestras vidas; no tememos a todos los acontecimientos negativos, sino sólo a aquellos que parecieran significar una amenaza seria para nuestros proyectos, etc. No es necesario que estas valoraciones sean parte de creencias completas, aunque suelen serlo; de hecho no es necesario que incluyan lenguaje o complejidad alguna. La mayoría de los animales valoran, al menos de algún modo, los objetos desde la perspectiva de su sentido de bienestar y tienen emociones como resultado de esto. Lo único necesario es que vean un objeto (un poco de comida, por ejemplo) que consideran bueno desde la perspectiva de las búsquedas y metas de la criatura. De igual modo, los infantes muy jóvenes que aún no pueden hablar son capaces de tener muchas emociones porque tienen un sentido innato de lo que es bueno y malo para ellos y de la manera en que los objetos y los acontecimientos contribuyen a esto.

Algunas emociones son *situacionales,* están fijas en un conjunto particular de circunstancias; otras son de *trasfondo,* lo que significa que son continuas en la estructura de la vida (por ejemplo, el miedo a la muerte que acompaña a la mayoría de las personas), pero también pueden volverse más concretas cuando se enfocan en un acontecimiento particular (una amenaza específica a la vida de una persona). Las emociones de trasfondo en ocasiones se experimentan conscientemente, pero no siempre.

El miedo a la muerte suele motivar comportamientos sin que sea un objeto de la conciencia.

El resto del capítulo I del libro investiga el papel de los elementos no cognitivos (sentimientos, estados corporales) en las emociones. Mi argumento es que, aunque algunos de dichos elementos se encuentran presentes en casi toda nuestra experiencia emocional y aunque, ciertamente, todas las emociones humanas y animales se materializan de alguna forma, estos elementos no cognitivos no tienen la constancia y asociación regular con el tipo de emoción que sería necesaria para incluirlas en la definición de una emoción de un tipo particular. Incluso con una tan simple como el miedo, que ciertamente suele estar asociada con algo como temblar, existen numerosos contraejemplos, incluido el miedo a la muerte. La mayoría experimenta ese miedo casi todo el tiempo, de un modo que tiene realidad psicológica y poder motivacional, pero (por lo regular) no experimentamos temblores. Por lo tanto, en este caso no sólo no hay una sola sensación, sino que, en ocasiones, tampoco hay un sentimiento consciente. Con otras emociones más complejas, como la aflicción o la compasión, suele haber algún tipo de sentimiento asociado (aunque, una vez más, no siempre), pero ni siquiera es sencillo comenzar a identificar, de modo general, las sensaciones corporales que pertenecerían a esas emociones. Además, en ocasiones, incluso cuando creemos haber identificado dichos elementos (la aflicción se siente como un dolor en el estómago, por ejemplo), descubrimos, tras una inspección más cercana, que se puede seguir sintiendo aflicción por un tiempo mientras cambian las manifestaciones corporales, en ocasiones de modo marcado. (Una persona que siente aflicción puede sentir dolor, en otros momentos agotamiento, en otros puede sentirse dotada con energía extra, pero estaría mal decir que no sigue afligida). La compasión no tiene ninguna asociación cercana con una sensación particular. El amor está acompañado por muchas sensaciones cuya diferencia resulta desconcertante, pero en ocasiones tampoco está marcado por ninguna sensación (el amor de un padre por su hijo puede continuar sin estar vinculado con una sensación particular).

Podemos insistir aun en que las emociones suelen sentirse de modo visceral y profundamente agitante (aunque no las que no son conscientes). Lo que debemos evitar es asociar un tipo de emoción específico con un conjunto particular de sensaciones. Además, debemos entender de modo correcto en qué consiste esta agitación. Aquello que se siente doloroso y visceral en las emociones no suele ser independiente de su dimensión cognitiva. La muerte de un ser querido difiere de un virus estomacal porque destruye con violencia la estructura de apego, esperanza y expectativas que hemos construido en torno a esa persona.

Con los estados físicos parece ocurrir lo mismo que con los sentimientos. Si bien aprendemos más cada vez sobre el cerebro y el papel que desempeña en muchos tipos de

emociones, y si bien indudablemente debemos aprender tanto como podamos, aún no tenemos una explicación de una emoción particular, ni siquiera de la emoción relativamente simple que es el miedo, que la identifique con cambios de un tipo particular en un área específica del cerebro. Tras estudiar la obra de Joseph Le Doux, concluyo (en concordancia con él) que tenemos razones para pensar que el miedo tiene precursores o concomitantes comunes en un área particular del cerebro; sin embargo, esto no significa que, una vez que se aprende el miedo, no pueda haber casos de la emoción en los que no esté acompañada de cambios en esa parte del cerebro. Una vez más, el caso del miedo a la muerte resulta instructivo.

No dependo de este aspecto relativamente controversial de mi teoría en ninguna parte del presente libro, aunque aún me parece correcta e importante. Ni siquiera creo que sea tan controvertida si se toman en cuenta todas mis reservas.

A continuación, al investigar las emociones de los animales no humanos en el capítulo II, argumento que no debemos entender el contenido cognitivo de las emociones como si estuviera relacionado, en cada caso, con algo similar a la aceptación de una proposición que se pueda formular lingüísticamente. Muchas emociones, tanto humanas como no humanas, contienen sólo una especie de identificación cargada de análisis, en la que la criatura ve el objeto como relevante para su propio bienestar. En lo que concierne a los humanos, este tipo de emociones más simples es particularmente común en infantes que aún no hablan, pero pueden continuar también en los adultos, como ocurre con muchas emociones infantiles. Además, incluso con las emociones complejas que tienen algo similar a una estructura proposicional, sería incorrecto pensar que esta estructura siempre toma una forma lingüística o se puede formular con el lenguaje sin una traducción torpe. Al considerar las emociones en la música (que estudio en el capítulo V) nos damos cuenta de que el lenguaje no sólo es una estructura simbólica capaz de expresión emocional rica, y no hay razones para pensar que la formulación lingüística de una emoción siempre ocurra en primer lugar.

El capítulo III se vuelca en el papel que desempeñan la sociedad y las normas sociales en la construcción de un repertorio emocional. Normas sociales y circunstancias societales específicas dan forma al contenido cognitivo de las emociones; proporcionan instrucción para la manifestación de una emoción, pero también informan más profundamente las valoraciones que conforman una emoción y pueden crear tipos específicos de emoción que son únicos de una sociedad específica. Las características compartidas generales de la vida humana también tienen una gran influencia, pero incluso estas circunstancias (la mortalidad, las enfermedades corporales) tienen manifestaciones distintas dependiendo de la sociedad. En ocasiones normas sociales divergentes informan sólo de las opiniones de las personas en torno a los objetos adecuados de una emoción específica (a qué es apropiado temerle o por qué sentir

aflicción). No obstante, en ocasiones además informan acerca de la taxonomía emocional misma, lo que produce maneras sutilmente distintas de ira, pena y miedo. Por lo tanto, si se utiliza esta explicación en este caso, la ira es, en cierta forma, un universo cultural, pues en todas las sociedades las personas reaccionan a los daños injustos y al deseo de venganza, pero las normas sociales relacionadas con lo que es un insulto, el honor, la masculinidad, etc., dan forma a tipos específicos de ira.

Más adelante estudio (en el capítulo IV) el carácter evolutivo de las emociones humanas. Nuestras primeras experiencias emocionales preceden a la adquisición del lenguaje e incluso a la individuación segura de objetos. Además, el pensamiento causal que incluye la ira, si bien se presenta antes de lo que muchos habían pensado, aún tarda en desarrollarse. Estos hechos no sólo influyen en la vida emocional de la infancia, sino en la historia posterior de una persona. Los patrones arcaicos suelen perdurar en la vida adulta, por debajo de la estructura usualmente elaborada del amor y la pena en los adultos. (Esta parte de *Paisajes del pensamiento* es similar a mi explicación del desarrollo humano en el capítulo VII de mi libro *Emociones políticas,* mismo que, no obstante, la supera en muchos aspectos, pues discute el papel del amor en la superación de la ansiedad y la culpa infantiles).

Un tema particularmente delicado es la dificultad de distinguir entre *emociones de trasfondo* que persisten a lo largo de situaciones de muchos tipos y humores. Los humores (según los entiendo) son objetos sin estado, que carecen de la intencionalidad de las emociones completas. Son humores la tristeza sin objeto, la medrosidad global, la irritabilidad crónica, un estado de depresión endógeno. No obstante, si tomamos en cuenta el carácter imperfecto de nuestro conocimiento de nosotros mismos, resulta muy difícil distinguirlos entre emociones cuyo objeto es muy general o desconocido para la persona. Tomemos como ejemplo la depresión. Algunas depresiones pueden tener causas puramente químicas y carecer de objeto; sin embargo, en ocasiones las personas están deprimidas por sus vidas y sus perspectivas, aunque en un sentido muy general. Su depresión tiene un objeto, aunque es sumamente general. Pueden estar deprimidas también por alguna crisis o pérdida en el pasado y no ser del todo conscientes de ello. En dichos casos suele necesitarse terapia para descubrir las raíces de la depresión, determinar si tiene un objeto y, de ser así, cuál. Lo mismo ocurre con el miedo.

¿Qué ocurre con la ira? Las personas que sufren de irritación crónica suelen sentir ira contra algo o alguien, pero no pueden descubrir las raíces de su estado emocional. Asimismo, su ira puede tener un objeto sumamente general: un universo que les parece injusto o sólo un conjunto de perspectivas de vida en que nunca se les trata con el respeto que merecen. Según hemos detectado, dicha irritabilidad puede relacionarse con una sensación de impotencia: las personas pueden sentirse extremadamente vulnerables y, por consiguiente, sentir que "las lanzas y flechas del indignante azar" se dirigen

injustificadamente en su contra. ¿Acaso existe una irritabilidad que sea meramente endógena y carezca de intencionalidad? Ciertos estados físicos (por ejemplo, la tensión premenstrual, al menos en la experiencia de algunas mujeres) en ocasiones efectivamente parecen predisponer a una persona al enfado o la ira, pero quizá lo hagan mediante la creación de una sensación de impotencia, debilidad o falta de atractivo que predispone a la persona a pensar que el mundo, o las personas en su vida, están en su contra de alguna manera y no mediante una causación endógena directa. Este tema es complicado y se entiende mal.

No obstante, la existencia de dichos casos límites y difíciles no pone en duda una explicación intencionalista de las emociones. Es probable que cualquier demarcación de categorías deje casos poco claros, pues el mundo no está preordenado a conveniencia de los filósofos.

Apéndice B
La ira y la culpa

La ira se ha analizado muy poco en los textos filosóficos recientes; esto puede deberse en parte a que el foco de la discusión ha estado en otro lado. El análisis de la *culpa* ha ocupado un lugar central y ha inspirado obras de gran calidad desde diversas perspectivas. Aunque, como afirman los compiladores de una antología reciente dedicada al tema, "las obras en torno a la culpa son aún muy jóvenes",[1] existen suficientes obras filosóficas de valor como para que un proyecto como el mío necesite detenerse y situarse en relación con esta creciente literatura.

La estructura de esta bibliografía resulta conocida en los análisis filosóficos. Se proponen y debaten diversas definiciones contra un supuesto trasfondo implícito de acuerdo con el cual una explicación unitaria es la meta correcta. Si algunos participantes en el debate ponen énfasis en la flexibilidad de su definiciones y en cómo supuestamente pueden incluir diferentes tipos de culpa, casi no hay escepticismo en torno a la unidad, al menos en un nivel general.

Algunos conceptos, quizá la mayoría, se esclarecen bien de este modo, siempre y cuando la explicación unitaria sea lo suficientemente flexible para abarcar diversos ejemplos del fenómeno en cuestión. Sin embargo, existen otros conceptos que son tan profundamente ambiguos en su núcleo, que el término único oculta más de lo que revela. En un ensayo importante en torno a la idea de privacidad, Judith Jarvis Thomson plantea fuertes oposiciones a la búsqueda de una explicación unitaria del término.[2] Los valores de la confidencialidad informática, la autonomía personal, el aislamiento, y quizá incluso de otros que se suelen identificar con esa categoría, son tan heterogéneos en su naturaleza y función. que resulta más confuso que útil tratar la privacidad como una noción única para la que simplemente es necesario buscar la mejor definición única. He seguido a Thomson al afirmar que la antítesis entre público y privado es tan profundamente múltiple que utilizar estos términos sin una desambiguación inmediata confunde el análisis político y legal.[3] Algunos supuestos "intereses de privacidad" buscan proteger la información personal de los fisgones, otros revelan un deseo de aislamiento o soledad; aun otros no se relacionan en lo más mínimo con la confidencialidad o la soledad y en vez de esto se relacionan con el control personal o la

autonomía. Por ejemplo, resulta engañosa la protección de la anticoncepción en la categoría de derechos de "privacidad" porque lo que está en juego es la autonomía de decisión del uso de anticonceptivos, sin importar que se utilicen en aislamiento o en público (Bill Baird, demandante en un caso destacado,[4] le dio anticonceptivos a jóvenes en un evento público) y sin importar si su uso es un secreto o no. El uso de la palabra *privacidad* hace, en ocasiones, que los jueces piensen equivocadamente que los actos que se protegen son sólo aquellos que ocurren en un lugar de privilegio o apartado (*e. g.,* el hogar conyugal), o actos que se caracterizan por una asociación íntima. Por lo tanto, existe una tendencia a pensar que la autonomía sexual obtiene una protección especial cuando ocurre en un lugar de reclusión privilegiada, aunque las razones para que así sea nunca se analizan: el término unitario ocupa el lugar de la argumentación. Las cosas habrían sido mucho más claras si se hubieran usado otras palabras —"derechos de confidencialidad informática", "derechos de autonomía de decisión", "derechos de aislamiento"—, lo que, por supuesto, no evitaría que las personas preguntaran qué relaciones las podrían conseguir de entre los fenómenos que esas diversas palabras presentan.

Asumamos por el bien de la discusión que Thomson y yo estamos en lo correcto: el término *privacidad* es inútil, pues oculta diferencias que, por lo menos, son tan importantes como cualquier fundamento común entre las diversas nociones que suele presentar. Por lo tanto, la pregunta sería: ¿*culpa* se parece más a *privacidad* o es más similar a muchas otras nociones que parecen esclarecerse, al menos hasta cierto punto, gracias a un análisis unitario?[5] Lo primero es cierto, creo; pero es necesario argumentar, dado que muchas excelentes personas afirman que el segundo es el supuesto funcional.

Debemos comenzar por analizar los principales candidatos para una definición unitaria.

Una explicación común de la culpa se relaciona con el *juicio:* culpar a alguien es juzgar que la persona ha actuado mal (o moralmente mal, si el enfoque está en la culpa moral;[6] en ocasiones se llama a esto *juicio de culpabilidad,* pero evitemos ese término circular). Algunas versiones especifican la naturaleza del juicio de modo más restringido: el juicio negativo relacionado con las virtudes morales o un juicio de la mala voluntad. Se han planteado varias objeciones a esta explicación, todas con la idea de que no capta la profundidad o la fuerza de la culpa.

En el otro extremo se encuentra, por decirlo de algún modo, una explicación que no es psicológica en lo más mínimo, sino un tipo de acción: culpar es castigar o sancionar de algún modo. Dichas explicaciones, según se afirma, no pueden hacer justicia a una culpa oculta o no expresada o, de hecho, a la culpa cuando una persona no se encuentra en posición de actuar contra su agresor.

La explicación muy influyente de Strawson, que Wallace desarrolla más, define la

culpa a partir de "actitudes reactivas": culpar es experimentar resentimiento o alguna otra de estas actitudes, lo que al menos conlleva una renuncia de la buena voluntad y, cuando menos, una "modificación […] de la exigencia general de que debería, de ser posible, librarse de otro del sufrimiento".[7] (En la medida en que Strawson y Wallace no logran analizar estas emociones, su visión es en realidad una familia de opiniones que depende de si uno acepta una explicación no cognitiva de la ira o alguna variedad de explicación cognitiva. En el segundo caso, la explicación relacionada con las actitudes reactivas se sobrepondría en parte, aunque no del todo, con la explicación relacionada con el juicio). Sin embargo, los críticos objetan que es posible culpar a alguien sin emociones hostiles o punitivas.

George Sher concluye que el elemento que debe añadirse al juicio de la injusticia para obtener culpa es un deseo con miras al pasado de que la persona no hubiera actuado así.[8] Según argumenta, esta explicación es lo suficientemente amplia para incluir tanto las injusticias de las personas que conocemos como las de extraños. Sin embargo, es posible objetar que la explicación de Sher no logra incluir un caso en que un ser amado (un hijo que comete equivocaciones, por ejemplo) ha hecho algo mal: el padre cree que se comportó mal y desea que no hubiera sido así, pero es posible que tenga una actitud más similar a la aflicción y a la compasión que a la culpa.

La influyente explicación de Scanlon insiste, al igual que Sher, en que la culpa no requiere actitudes punitivas, pero sí va más allá del juicio de la injusticia. Por el contrario, Scanlon argumenta que la culpa se puede entender mejor a partir de una modificación de la relación entre el perpetrador y el afectado. Las intenciones definitorias de la amistad son recíprocas; por consiguiente el reconocimiento de que la otra parte actuó con dolo lleva a la parte afectada a retirar su buena voluntad.[9] Obviamente esta explicación es fértil y significativa, pero ha encontrado varias objeciones. Quienes gustan de la explicación de Strawson sienten que no hace justicia a la intensidad de la culpa.[10] Sher cree que no hace justicia a la culpa de los extraños, aunque Scanlon anticipó esta objeción al insistir en que la relación moral desnuda nos vincula con todos los agentes morales. Por último, Angela Smith argumenta que no puede manejar mejor el ejemplo madre / hijo criminal que la explicación de Sher, pues la madre puede modificar en efecto sus actitudes, intenciones y expectativas hacia su hijo, pero puede hacerlo mostrando aún más amor y afecto. Sin duda sería extraño considerar esta modificación como una manera de culparlo.

Finalmente, Angela Smith sugiere que la explicación más incluyente de la culpa, y la que en verdad entiende el vínculo común entre todos los casos de culpa genuina, es la que invoca la idea de la protesta (además del juicio de la injusticia). Smith se basa en las ideas de Scanlon y dice que la culpa requiere tanto un juicio de la injusticia como un tipo particular de modificación de actitudes —a la vez que está constituida por ellos—, a

saber, una protesta contra "la aserción moral implícita en la conducta [del perpetrador], en que dicha protesta busque implícitamente algún tipo de reconocimiento moral por parte del agente culpable o por parte de los otros en la comunidad moral".[11]

La explicación de Smith resulta atractiva de muchas maneras, pero parece preferir la inclusión a costa de la vaguedad: pues (además del carácter circular que del término *persona culpable)* esta definición transfiere buena parte de la indeterminación de la culpa a la noción igualmente indeterminada de protesta. ¿La protesta es una acción?, ¿un conjunto de emociones reactivas? ¿Qué añade a la modificación de las relaciones o qué tipo de modificación particular introduce? Smith deja claro que presenta una idea de peso o seriedad (pues proporciona un ejemplo de una persona que actúa mal de un modo tonto, y ella piensa que actuó mal, pero no se le puede culpar porque es demasiado tonto). También sugiere que la protesta se vincula estrechamente con la disculpa y el perdón y quizá piense que incluye una exigencia de disculpa, pero esto sigue siendo imperfecto y supongo que si convirtiera efectivamente esto en una condición necesaria de la culpa, la explicación perdería la virtud de la inclusión.

¿Qué podemos sacar de esto? Sin duda hemos aprendido mucho de estas explicaciones sobre los diferentes tipos y ejemplos de la culpa. Sin embargo, aún debemos esclarecer si alguna posee el tipo de unidad que nos hará concluir que una explicación es correcta mientras que las otras no, o si en su lugar deberíamos concluir que son descripciones de fenómenos diferentes que se han agrupado de modo confuso bajo la misma categoría. ¿Acaso existe un núcleo compartido en todos estos casos? En la medida en que lo hay, Smith lo expresa bien en la idea de que la culpa es "una respuesta a una persona con base en alguna conducta injusta, objetable e inapropiada de su parte".[12]

A mi parecer, en algunos casos (llamémoslos casos A), todo lo que hay es un juicio de la injusticia: la respuesta es justamente eso. La palabra *culpa* incluye dichos casos, y éstos son importantes para mi explicación que insiste en la responsabilidad pero insta a la no ira. El término *culpa* también incluye casos (casos B) en los que hay un juicio que acompaña a la ira, y si se tiene una explicación no cognitiva de la ira, puede incluir casos en los hay ira, pero no juicio. Estos también son casos genuinos de *culpa.* Parece correcto señalar que los casos B no son como los A, pero no que la palabra *culpa* se utilice incorrectamente en los casos A. Al menos parece natural utilizar el término en los casos del rango A. Otros casos en los que la palabra puede utilizarse de modo verosímil y correcto, los casos C*,* son los de Scanlon y Smith, en los que puede no haber emociones hostiles, sino, en su lugar, una modificación de la relación. No veo razones para pensar que el único tipo en que el uso de *culpa* es correcto sea aquél en el que hay una protesta (aunque no entiendo muy bien esta noción). El tipo de caso de Scanlon, en que un juicio de la injusticia simplemente está acompañado del distanciamiento parece

perfectamente reconocible como un caso en que el término se utiliza de manera correcta, aunque Smith está en lo correcto al señalar que difiere en modos interesantes de sus casos centrales. Por último tenemos un grupo de casos, los casos D (casos de Sher), en los que lo que se añade al juicio es un deseo retrospectivo, en vez de cualquier tipo de modificación con miras al futuro. Si bien es ciertamente importante afirmar que muchos casos de culpa no son así, ya que son prospectivos y no retrospectivos, ¿acaso el uso de la palabra *culpa* no es apto para estos casos? Esto no parece estar claro. Quizá el caso de Smith relacionado con la madre amorosa e indulgente sea un caso límite, incluso para el uso más inclusivo del término. Efectivamente juzga que su hijo actuó mal, por lo que, cuando menos, pertenece al tipo A. Creo que Smith quiere decir que sus actitudes emocionales son tan positivas y tan descentradas del juicio de la injusticia que es posible que simplemente exprese el juicio sin creerlo. Si ésa es su actitud, no lo culpa. No obstante, si en verdad juzga que actuó mal, pero lo ama más que nunca, ¿por qué no llamar correctamente a ese caso *culpa*? No deberíamos conceder, como cuestión de análisis conceptual, que las personas no pueden combinar un juicio de responsabilidad con amor y generosidad: de hecho, esa combinación, que es de gran interés para mí, pareciera común, aunque sin duda no lo suficientemente común.

En pocas palabras, si bien resulta muy útil distinguir entre estos casos diferentes, y si bien podemos aprender mucho de las distinciones que estos grandes filósofos han presentado, las reacciones humanas son de muchos tipos y la palabra *culpa* es muy imprecisa. Quizá no sea tan engañosa como *privacidad,* que abarca cosas que no tienen un hilo conductor, pero resulta bastante vacua y poco informativa.

En lo que concierne a mi proyecto, me parece importante recordar que puede haber casos de culpa (A, C y D) que no incluyen ira o deseos hostiles de venganza. De hecho, aprovecho mucho estas posibilidades. Este conjunto importante de posibilidades puede percibirse en la bibliografía dedicada a la culpa, pero aprendemos de ellas más a pesar de los textos que gracias a ellos. En la medida en que estos grandes filósofos buscan una esencia única, parecen estar buscando una quimera.

[1] D. Justin Coates y Neil A. Tognazzini (coords.), *Blame. Its Nature and Norms,* Oxford University Press, Nueva York, 2013, p. 3 y n. 2.

[2] Judith Jarvis Thomson, "The Right to Privacy", *Philosophy and Public Affairs,* vol. 4, 1975. No es una coincidencia que el análisis de Thomson en torno al derecho al aborto no utilice la noción de privacidad y prefiera un análisis a partir de la igualdad, con lo que destaca que se obliga de modo desigual a las mujeres a cargar con la tarea de mantener la vida fetal; véase Judith Jarvis Thomson, "A Defense of Abortion", *Philosophy and Public Affairs,* vol. 1, 1972, pp. 47 ss.

[3] Martha C. Nussbaum, "Sex Equality, Liberty, and Privacy. A Comparative Approach to the Feminist Critique", en E. Sridharan, Z. Hasan y R. Sudarshan, *India's Living Constitution. Ideas, Practices, Controversies,* Permanent Black, Nueva Delhi, 2002. Véase Martha C. Nussbaum, "What's Privacy Got to do with It? A Comparative Approach to the Feminist Critique", en Sibyl A. Scharzenbach y Patricia Smith, *Women and the United States Constitution. History, Interpretation, Practice,* Columbia University Press, Nueva York, 2003, para una versión abreviada. Véase también Martha C. Nussbaum, *From Disgust to Humanity. Sexual Orientation and Constitutional Law,* Oxford University Press, Nueva York, 2010, cap. 6.

[4] *Eisenstadt* vs. *Baird,* 405 U. S. 438, 1972.

[5] La frase *ética de la virtud* me parece similar a *privacidad,* aunque con un fundamento común muy delgado que une las diferentes especies; véase Martha C. Nussbaum, "Virtue Ethics. A Misleading Category?", *Journal of Ethics,* vol. 3, 1999.

[6] Véase D. Justin Coates y Neil A. Tognazzini (coords.), *Blame…, op. cit.,* pp. 8-10; un caso central es Jonathan Glover, *Responsibility,* Routledge, Londres, 1970.

[7] Peter F. Strawson, "Freedom and Resentment", en *Studies in the Philosophy of Thought and Action,* Oxford University Press, Oxford, 1968, p. 93.

[8] George Sher, *In Praise of Blame,* Oxford University Press, Oxford, 2006; véase su artículo "Wrongdoing and Relationships. The Problem of Strangers", en D. Justin Coates y Neil A. Tognazzini (coords.), *Blame…, op. cit.,* pp. 49-65, que resume su crítica a otros enfoques; véase también Ángela A. Smith, "Moral Blame and Moral Protest", en D. Justin Coates y Neil A. Tognazzini (coords.), *Blame…, op. cit.,* p. 35.

[9] Thomas Scanlon, "Interpreting Blame", en D. Justin Coates y Neil A. Tognazzini (coords.), *Blame…, op. cit.*

[10] R. Jay Wallace, "Dispassionate Opprobrium. On Blame and the Reactive Sentiments", en E. J. Wallace, Rahul Kumar y Samuel Freeman (coords.), *Reasons and Recognition. Essays on the Philosophy of T. M. Scanlon,* Oxford University Press, Nueva York, 2011, y Susan Wolf, "Blame, Italian Style", en E. J. Wallace, Rahul Kumar y Samuel Freeman (coords.), *Reasons and Recognition…, op. cit.*

[11] Angela A. Smith, "Moral Blame and Moral Protest", *op. cit.*

[12] *Ibid.,* p. 29.

Apéndice C
La ira y sus especies

Mi estrategia en este libro ha sido trabajar con una noción genérica de la ira, definirla como un género y presentar variaciones pertinentes mediante descripciones de casos. En uno de ellos (la ira de transición) presenté un término técnico con el fin de definir una especie límite que carece de una característica prominente del género (el deseo de venganza). Esta estrategia sigue a Aristóteles y, de modo especialmente claro, a los estoicos griegos y romanos; muchos pensadores posteriores, entre ellos Butler y Smith, siguen la misma estrategia.

Los estoicos estaban obsesionados con las definiciones en la esfera emocional y nos legaron numerosos listados de definiciones de los principales tipos de emoción y sus especies más concretas.[1] (Cicerón tradujo al latín estas categorías en sus *Disputaciones tusculanas,* con algunas alteraciones necesarias a causa de las diferencias lingüísticas y culturales).

Como mencioné en el texto, los estoicos definen la ira (*orgē* es el término genérico, pues es el de Aristóteles) como parte de las emociones que se caracterizan por una actitud favorable hacia un bien futuro. Eso se debe a que colocan el deseo de venganza en una posición central. Su definición genérica se refiere al deseo de venganza, pero también a la creencia de que se ha cometido una injusticia; por lo que en esencia es como la de Aristóteles, pero la referencia al "ultraje" se remplaza (de modo correcto) por una referencia general a la injusticia.[2]

En algunas discusiones filosóficas recientes es posible encontrar un enfoque distinto, por lo regular sin una defensa explícita. Las personas sugieren (aunque en realidad no argumentan) que existen varias cosas: ira, resentimiento, indignación y otras que no se relacionan como especie de un género. ¿De qué trata todo esto y qué importancia tiene para mi proyecto?

Merecen nuestra atención tres temas diferentes. Primero, muchas personas afirman que hay emociones en el área de la ira que son específicamente morales, que incluyen un juicio moral como parte de su contenido, y que vale la pena tratarlas como emociones separadas, en vez de como tipos de ira. *Resentimiento* e *indignación* son los que suelen mencionarse aquí. Según he argumentado, la emoción genérica, la ira, no incluye un

juicio de la injusticia. Por consiguiente, para mí la pregunta es si el *resentimiento* incluye un tipo particular de juicio de la injusticia, a saber, de tipo moral. Creo que nuestras intuiciones lingüísticas no apoyan esta aserción. Cuando una persona describe su emoción como resentimiento, suele sugerir que cree que tiene bases. Sin embargo, ¿deben ser morales? Si se insulta a una persona de un modo típicamente degradante, puede decir: "Eso me provoca resentimiento". Si una escuela rechaza a un niño, el padre agraviado, al creer que la escuela es descuidada y se equivoca, puede decir que siente resentimiento por la manera en que actuó la escuela, sin siquiera plantear la pregunta de si estuvo relacionado un principio moral. La *indignación* es igualmente escurridiza. Uno puede "indignarse" por insultos al estatus o el rango, por afrentas no morales de muchos tipos. Así que, si bien muchos casos de resentimiento e indignación sin duda son morales, no creo que todos lo sean. Haríamos mejor, creo, en enfocarnos en el término genérico con su juicio implícito de la injusticia y luego esclarecer en cada caso qué tipo de juicio es.[3]

En otras palabras, no omito la ira con bases morales; simplemente prefiero el término genérico *ira* y caracterizar luego el caso mediante la descripción, antes que intentar hacer que los términos imprecisos de la lengua cotidiana lo hagan por mí.

Otro tema que suele plantearse, de modo implícito o explícito, es si hay especies de ira que no contengan un deseo de venganza. Abordé esta pregunta a profundidad en el capítulo II, argumentando que existe un caso límite de este tipo, aunque es más extraño de lo que solemos pensar. Introduje el término técnico *ira de transición* para este caso y lo definí como ira, o casi ira, que carece del deseo de venganza. La palabra ordinaria *indignación*, como señalé ahí, suele definir una actitud que carece del deseo de venganza, pero no siempre. Por esta razón prefiero el término técnico.

Tercero, debemos preguntarnos si hay tipos de ira que estén totalmente libres del juicio de la injusticia. Creo que una de las razones por las que las personas gustan de enfocarse en los términos *resentimiento* e *indignación* es que quieren destacar la presencia de un juicio de injusticia, y no están convencidas de que por sí misma la ira conlleve esto. Ya analicé esta cuestión, pero permítaseme elaborar un poco más. Cuando la ira estalla repentinamente, puede parecer a los observadores que ocurre sin un juicio; no obstante, por supuesto que muchas actitudes cognitivas que se basan en el hábito y en patrones de pensamiento profundamente internalizados estallan de repente, sin que esto implique que no hay un juicio en proceso. Cada vez que caminamos, dependemos de toda una hueste de creencias en torno al mundo que no nos detenemos para inspeccionar conscientemente: que los objetos son sólidos, que las cosas obedecen a las leyes de gravedad, etc. La ausencia de un foco consciente no significa que no usemos las creencias. En mi opinión, la ira suele ser como estos casos: sus patrones pueden establecerse en la infancia, y estos patrones usuales pueden guiar el comportamiento, en

muchas ocasiones, sin un foco consciente. Según he sugerido, en consistencia con mi opinión, la ira siempre incluye un juicio, incluso si se almacena profundamente en la psique y no se formula del todo. Sin duda puede ser cierto que en los casos que llamamos *resentimiento* haya una propensión a que exista un foco consciente en la injusticia, pero por supuesto que eso es cierto en todos los casos en que usamos el término *ira*.

¿Qué hay de la ira en los niños pequeños? En muchas emociones, como discutí en el apéndice A, habrá variedades que descansan en "considerar cómo" y no en un juicio completo. Por lo tanto, quizá la mejor manera de describir el miedo de muchos animales es como algo que no contiene un juicio; lo mismo ocurre con el de los niños muy pequeños. La ira parece más complicada, pues requiere pensamiento causal. Si los niños se desgañitan por la ira sin sentido alguno de un daño injusto, puede ser que eso se describa metafóricamente como ira, pero en realidad carece de algo que los niños adquieren muy pronto —según parece ahora, al año—, a saber, la idea de que se ha cometido algún tipo de injusticia. La investigación de Paul Bloom muestra que los niños muy pequeños tienen juicios incipientes de justicia, de bien y mal.[4] En el momento en que se presentan esos pensamientos, incluso de modo incipiente, tenemos, eso creo, ira hecha y derecha. Antes de eso, tenemos algo que puede encontrarse en la frontera de la ira pero que aún no lo es. Me siento inclinada a pensar que son muchos menos animales los que experimentan ira si se compara con los que experimentan miedo, simplemente porque la ira requiere cogniciones más complicadas.

Sin duda podemos debatir estas fronteras, y deberíamos hacerlo. No obstante, lo pertinente para mi empresa es que hay un fenómeno para el que solemos usar la palabra *ira* que contiene algún tipo de idea de injusticia, sin importar cuán incipiente o cuan inarticulada sea.

¿Qué hay de la irritación? Se trata de un caso interesante, porque se refiere a fenómenos de dos tipos distintos que son difíciles de distinguir por razones que se expresan en el apéndice A. Por un lado, el término *irritación* puede indicar un caso de ira genuina en que las consecuencias para el bienestar no se consideran terriblemente severas. Sin embargo, *irritación* también puede designar un humor persistente que no descanse en un juicio de injusticia y que, de hecho, carezca por completo de un objeto intencional. Diríamos que una persona en ese estado es *irritable,* pero podríamos llamar a ese estado *de irritación,* del mismo modo que utilizaríamos el término *depresión* para un humor de un tipo diferente. Según argumenté en el apéndice A, tan sólo una inspección prolongada de un caso particular puede informarnos si hay —o no— un objeto intencional. La palabra *enfado* también parece tener una ambigüedad similar, aunque quizá sea más probable que señale un estado blando de ira que tiene un objeto intencional.[5]

Dos términos más, *rabia* y *furia,* claramente definen casos de ira, lo que usualmente indica que ésta tiene una intensidad inusual o un carácter repentino inusual o ambos. No hay razones para creer que estos términos designen un fenómeno libre de cognición y, de hecho, la venganza suele alimentar la ira de este tipo. (Un *locus classicus* es cuando Eneas mata a Turno al final de la *Eneida: furiis accensus)*.

Concluyo con que es mejor operar, como lo he hecho yo, con el término genérico *ira,* y definir sus especies mediante la descripción de casos específicos y tipos de caso. Es mejor designar una excepción rara: el fenómeno límite que he llamado *ira de transición,* con un término técnico, pues los términos del lenguaje natural se usan de modo impreciso en relación con los temas centrales que están en juego.

[1] Estas listas se reproducen en Hans Friedrich August von Arnim, *Stoicorum veterum framenta,* Teubner, Stuttgart, 1964, secs. 377-442. Arnim cita muchas fuentes antiguas tanto en griego como en latín, pero me concentraré en las listas en apariencia canónicas que reprodujo el gramático del siglo I a. e. c., Andrónico de Rodas.

[2] Los estoicos también enumeran y definen algunas especies de ira. Por lo tanto *thymós* se define como "*orgē* incipiente", *chólos* como "*orgē* que se inflama", *pikría* como "*orgē* que se libera al momento como un torrente", *mēnis* como "*orgē* almacenada por mucho tiempo", *kótos* como "*orgē* que espera el momento adecuado para vengarse" (Hans Friedrich August von Arnim, *Stoicorum…, op. cit.,* III. 397). Ésas son las especies que menciona Andrónico. No estoy segura de qué tan útiles sean las definiciones, pues, algunos de los términos son literarios (y han pasado muchos siglos desde la humanidad que elaboró esa lista) y otras tienen un uso muy común. Tampoco está claro si la definición capta el uso. Por ejemplo, ya que el paradigma de *mēnis* (un término poético) es sin duda la ira de Aquiles en la *Ilíada,* ¿en verdad la engloba esta definición? Quizá, quizá no. De igual importancia, ¿es ése el significado de la palabra *mēnis* o acaso sólo es una coincidencia que la ira de Aquiles dura mucho tiempo? Sería difícil defender cualquiera de ellos. Nuevamente, *thymós* es un término que tiene un uso más extendido en autores clásicos, pero un punto de referencia central para los académicos muy posteriores sería la *República* de Platón. No obstante, la definición dada parece descentrada como una definición de lo que escribe Platón. A partir de ahora, por lo tanto, ignoraré las definiciones subsidiarias.

[3] Strawson sugiere otra distinción: el resentimiento se refiere a la primera persona y la indignación es la actitud de un observador, o "indirecta"; véase Peter F. Strawson, "Freedom and Resentment", en *Studies in the Philosophy of Thought and Action,* Oxford University Press, Oxford, 1968, pp. 84-87. Esto no pareciera ser generalmente cierto: puedo sentir resentimiento por un insulto a alguien más (siempre y cuando sea alguien cuyo bienestar me importa, algo que, según argumento, siempre ocurre cuando se sienten emociones por alguien más), y puedo sentir indignación por algo que se comete en mi contra.

[4] Paul Bloom, *Just Babies. The Origins of Good and Evil,* Crown, Nueva York, 2013.

[5] Véase William V. Harriss, *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity,* Harvard University Press, Cambridge, 2001, pp. 63 y 117 sobre *chalepainein* y debates en torno a si debe extirparse este estado ligero.

Bibliografía

Adler, Matthew D. y Eric A. Posner (coords.), *Cost-Benefit Analysis. Legal, Economic and Philosophical Perspectives,* University of Chicago Press, Chicago, 2000.

Allen, Danielle, "Democratic Dis-Ease. Of Anger and the Troubling Nature of Punishment", en Susan Bandes (coord.), *The Passions of Law,* NYU Press, Nueva York, 1999, pp. 191-214.

__________, *The World of Prometheus,* Princeton University Press, Princeton, 2000.

Archimandritou, Maria, *Η ανοικτή έκτιση της ποινής,* Hellenika Grammata, Atenas, 2000.

Arnim, Hans Friedrich August von (coord.), *Stoicorum veterum fragmenta,* Teubner, Stuttgart, 1964 (ed. original, 1903).

Averill, James, *Anger and Aggression,* Springer Verlag, Nueva York, 1982.

Baier, Annette, *Moral Prejudices,* Harvard University Press, Cambridge, 1995.

Bandes, Susan, "Empathy, Narrative, and Victim Impact Statements", *University of Chicago Law Review,* vol. 63, 1997, pp. 361-412.

__________ (coord.), *The Passions of the Law,* NYU Press, Nueva York, 1999.

__________, "Share your Grief but not your Anger. Victims and the Expression of Emotion in Criminal Justice", en J. Smith y C. Abell, *Emotional Expression. Philosophical, Psychological and Legal Perspectives,* Cambridge University Press, Cambridge, 2016.

Baron, Marcia, "Rape, Seduction, Purity, and Shame in *Tess of the d'Ubervilles*", en Martha C. Nussbaum y Alison L. Lacroix (coords.), *Subversion and Sympathy. Gender, Law, and the British Novel,* Oxford University Press, Nueva York, 2012, pp. 126-149.

Bash, Anthony, *Forgiveness in Christian Ethics,* Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, 2007.

Batson, C. Daniel, *Altruism in Humans,* Oxford University Press, Nueva York, 2011.

Bennett, Christopher, *The Apology Ritual. A Philosophical Theory of Punishment,* Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

Bennhold, Katrin, "Northern Ireland Police Sue for Boston College Interviews", *The New York Times,* 22 de mayo de 2014.

Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation,* Hafner Press, Nueva York, 2014 (ed. original 1789).

Bloom, Paul, *Just Babies. The Origins of Good and Evil,* Crown, Nueva York, 2013.

Boonin, David, *The Problem of Punishment,* Cambridge University Press, Nueva York, 2008.

Boyarin, Daniel, *Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Cultures,* University of California Press, Berkeley-Los Ángeles, 1995.

Braithwaite, John, *Crime, Shame, and Reintegration,* Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

__________, *Restorative Justice and Responsive Regulation,* Oxford University Press, Nueva York, 2002.

Braithwaite, John y Stephen Mugford, "Conditions of Successful Reintegration Ceremonies. Dealing with Juvenile Offenders", *British Journal of Criminology,* vol. 34, 1994, pp. 139-171.

Briggs, Jean L., *Never in Anger. Portrait of an Eskimo Family,* Harvard University Press, Cambridge, 1970.

Brion, Fabienne y Bernard Harcourt (coords.), *Mal faire, dire vrai,* University of Chicago Press-Presses Universitaires de Louvain, Chicago-Lovaina, 2012 [*Obrar mal, decir la verdad. Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981,* trad. Edgardo Castro, Siglo XXI, Buenos Aires, 2014].

Brooks, Thom, *Punishment,* Routledge, Nueva York-Abingdon, 2012.

Butler, Joseph, *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel,* Hilliard and Brown, Cambridge, 1827, disponible en: http://anglicanhistory.org/butler/rolls/.

Carlin, John, *Invictus. Nelson Mandela and the Game that Made a Nation,* Penguin, Nueva York, 2008 (publicado previamente con el título *Playing the Enemy*).

Caston, Ruth Rothaus (coord.), *Fetschrift for David Konstan,* Oxford University Press, Nueva York (en producción).

CBS News, "The Cost of a Nation of Incarceration", 23 de abril de 2012.

Coates, D. Justin y Neil A. Tognazzini (coords.), *Blame. Its Nature and Norms,* Oxford University Press, Nueva York, 2013.

Comim, Flavio y Martha C. Nussbaum (coords.), *Capabilities, Gender, Justice,* Cambridge University Press, Cambridge, 2014.

Condry, John y Sandra Condry, "Sex Differences. A Study of the Eye of the Beholder", *Child Development,* vol. 27, 1976, pp. 812-819.

Condry, Rachel y Caroline Miles, "Adolescent to Parent Violence. Framing and Mapping a Hidden Problem", *Criminology and Criminal Justice,* vol. 14, núm. 3, julio de 2014, pp. 257-275.

Cooper, John, "Aristotle and Friendship", en Amélie Oksenberg Rorty (coord.), *Essays*

on Aristotle's Ethics, University of California Press, Berkeley, 1981.
Coyle, Michael J., *Talking Criminal Justice. Language and the Just Society,* Routledge, Abingdon, 2013.
Croke, Vicki, *Elephant Company,* Random House, Nueva York, 2014.
Dalton, Dennis, *Mahatma Gandhi. Nonviolent Power in Action,* Columbia University Press, Nueva York, 2012.
Dickens, Charles, *David Copperfield,* Penguin Books, Londres, 2004 (ed. original 1850) [*David Copperfield,* trad. Rosa Cabrera, Juventud, Barcelona, 1970].
Dominus, Susan, "Portraits of Reconciliation", *The New York Times Magazine,* 6 de abril de 2014 (edición digital).
Duff, R. Antony, *Punishment, Communication, and Community,* Oxford University Press, Oxford, 2001.
__________, "Retrieving Retributivism", en Mark D. White (coord.), *Retributivism. Essays on the Theory and Policy,* Oxford University Press, Nueva York, 2011, pp. 3-24.
Eisikovits, Nir, *Sympathizing with the Enemy. Reconciliation, Transitional Justice, Negotiation,* Republic of Letters, Dordrecht, 2009.
Erikson, Erik, *Gandhi's Truth. On the Origins of Militant Nonviolence,* W. W. Norton, Nueva York, 1993 (ed. original 1970).
ESPN, "Sports World Mourns Nelson Mandela", *espn,* 5 de diciembre de 2013 (ed. en línea).
Fairbanks, Eve, "I Have Sinned against the Lord and against you! Will you Forgive Me?", *The New Republic,* 18 de junio de 2014.
Fillion-Lahile, Janine, *Le* De ira *de Sénèque et la Philosophie stocienne des passions,* Klincksieck, París, 1984.
Foucault, Michel, *Discipline and Punish. The Birth of the Prison,* Vintage Books, Nueva York, 1975 [*Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión,* 2ª ed. rev. y corr., trad. Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI, México, 2009].
Gandhi, Mahatma, *Autobiography. The Story of My Experiments with Truth,* Dover Press, Nueva York, 1983 [*Autobiografía. La historia de mis experimentos con la verdad,* trad. Manuel Currea, Editorial UCR, San José, 2008].
__________, *Hind Swaraj and Other Writings,* ed. Anthony J. Parel, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
Gaskell, Elizabeth, *Ruth,* Penguin Books, Londres, 1998 (ed. original. 1853).
Gewirtz, Paul, "Aeschylus' Law", *Harvard Law Review,* vol. 101, 1988, pp. 1 043-1 055.
__________, "Victims and Voyeurs at the Criminal Trial", en Paul Gewirtz y Peter Brooks (coords.), *Low's Stories. Narrative and Rhetoric in the Law,* Yale

University Press, New Haven, 1998.

__________ y Peter Brooks (coords.), *Low's Stories. Narrative and Rhetoric in the Law,* Yale University Press, New Haven, 1998.

Gilligan, James, *Violence. Reflections on a National Epidemic,* Vintage Books, Nueva York, 1997.

Glover, Jonathan, *Responsibility,* Routledge, Londres, 1970.

Gobodo-Madikizela, Pumla, *A Human Being Died that Night,* David Philip Publishers, Ciudad del Cabo, 2003.

Griffin, Miriam, *Seneca. A Philosopher in Politics,* Clarendon Press, Oxford, 1976.

Girswold, Charles y David Konstan (coords.), *Ancient Forgiveness. Classical, Judaic, and Christian,* Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

Halberstadt, Alex, "Zoo Animals and their Discontents", *The New York Times Magazine,* 3 de julio de 2014.

Halbertal, Moshe, "At the Threshold of Forgiveness. On Law and Narrative in the Talmud", trad. Joel Linsider, en producción (se publicó una versión abreviada en *Jewish Review of Books,* 2011).

__________ y Avishai Margalit, *Idolatry,* Harvard University Press, Cambridge, 1992 [*Idolatría. Guerras por imágenes. Las raíces de un conflicto milenario,* trad. Margarita Mizraji, Gedisa, Barcelona, 2003].

Hampton, Jean, "The Moral Education Theory of Punishment", *Philosophy and Public Affairs,* vol. 13, 1984, pp. 208-238.

Hanna, E., "The Sacrament of Penance", *The Catholic Encyclopedia,* Robert Appleton Company, Nueva York, 1984 (ed. en línea).

Hardin, Russell, *Trust,* Polity Press, Cambridge, 2006.

Harriss, William V., *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity,* Harvard University Press, Cambridge, 2001.

Harsanyi, John, "Morality and the Theory of Rational Behavior", en A. Sen y B. Williams (coords.), *Utilitarianism and Beyond,* Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 39-62.

Hawley, Katherine, *Trust. A Very Short Introduction,* Clarendon Press, Oxford, 2012.

Hayner, Priscilla B., *Unspeakable Truths. Transitional Justice and the Challenge of Truth Commissions,* pról. Kofi Annan, Routledge, Nueva York-Londres, 2001 (ed. actualizada 2011) [*Verdades silenciadas. La justicia transicional y el reto de las comisiones de verdad,* pról. Carlos Martín Beristain, trad. Yolanda Fontal, Institut Català Internacional per la Pau, Barcelona, 2014].

Hieronymi, Pamela, "Articulating and Uncompromising Forgiveness", *Philosophy and Phenomenological Research,* vol. 62, 2001, pp. 539-555.

Honig, Bonnie, *Antigone Interrupted,* Cambridge University Press, Cambridge-Nueva

York, 2013.
Hossain, Anushay, “Femicide in Italy. Domestic Violence Still Persists Despite New Laws”, *Forbes,* World Views, 26 de agosto de 2013.
Huffington Post, The, “Sen. Mark Kirk Retreats on Mass Gang Arrest Plan, Concedes Idea is ‘Not All that Practical’”, 20 de julio de 2013.
Jack, Homer A. (coord.), *The Gandhi Reader. A Sourcebook of his Life and Writings,* Indiana University Press, Bloomington, 1956.
Kahan, Dan, “What do Alternative Sanctions Mean?”, *University of Chicago Law Review,* vol. 63, 1996, pp. 269-374.
Kaster, Robert, *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome,* Oxford University Press, Nueva York, 2005.
Kathrada, Ahmed, entrevista en *Nelson Mandela,* CNN, diciembre de 2013.
Kindlon, Dan y Michael Thompson, *Raising Cain. Protecting the Emotional Life of Boys,* Ballantine Books, Nueva York, 1999.
Konstan, David, “Assuaging Rage”, en C. L. Griswold y D. Konstan (coords.), *Ancient Forgiveness. Classic, Judaic, and Christian,* Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, 2012, pp. 17-30.
Konstan, David, *Before Forgiveness. The Origins of a Moral Idea,* Cambridge University Press, Nueva York-Cambridge, 2010.
Kugel, James L., *Traditions of the Bible. A Guide to the Bible as it was at the Start of the Common Era,* Harvard University Press, Cambridge, 1999.
La Grange, Henri Louis de, *Mahler,* vol. 1, Doubleday, Nueva York, 1973.
Lacey, Nicola y Hanna Pickard, “From the Consulting Room to the Court Room? Taking the Clinical Model of Responsibility without Blame into the Legal Realm”, *Oxford Journal of Legal Studies,* vol. 33, núm. 1, 2012, pp. 1-29.
Lazarus, Richard, *Emotion and Adaptation,* Oxford University Press, Nueva York, 1991.
Lerner, Harriet, *The Dance of Anger. A Woman’s Guide to Changing the Patterns of Intimate Relationships,* Harper and Row, Nueva York, 1985.
Levmore, Saul, “Snitching, Wistleblowing, and ‘Barn Burning’. Loyalty in Law, Literature, and Sports”, en Saul Levmore y Martha C. Nussbaum (coords.), *American Guy. Masculinity in American Law and Literature,* Oxford University Press, Nueva York, 2014, pp. 213-224.
Levmore, Saul y Martha C. Nussbaum (coords.), *American Guy. Masculinity in American Law and Literature,* Oxford University Press, Nueva York, 2014.
__________, *The Offensive Internet. Speech, Privacy, and Reputations,* Harvard University Press, Cambridge, 2010.
Lomax, Eric, *The Railway Man. A pow’s Searing Account of War, Brutality and*

Forgiveness, W. W. Norton, Nueva York, 2008 (ed. original 1995).
Mackie, J. L., “Morality and the Retributive Emotions”, *Crimanl Justice Ethics,* vol. 1, 1982, pp. 3-10.
Maimónides, *Hilchot Teshuvah,* trad. Immanuel O’Levy, 1993; disponible en línea: http://www.panix.com/~jjbaker/rambam.html.
__________, *Hilchot Teshuva,* trad. Rabbi Yaakov Feldman, 2010; disponible en línea: http://www.scribd.com/doc/28390008/Maimonides-Hilchot-Teshuva-The-Rules-of-Repentance.
Mandela, Nelson, *Conversations with Myself,* pról. Barack Obama, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 2010.
__________, *Long Walk to Freedom,* Little, Brown, Londres, 1994 [*El largo camino hacia la verdad,* trad. Antonio Resines y Herminia Bevia, Aguilar, México, 2013].
Markel, Dan, “What might Retributive Justice Be? An Argument for the Confrontational Conception of Retributivism”, en Mark D. White (coord.), *Retributivism. Essays on Theory and Policy,* Oxford University Press, Nueva York, 2011, pp. 49-72.
Martin, Adrienne, “Owning Up and Lowering Down. The Power of Apology”, *The Journal of Philosophy,* 2010, pp. 534-553.
Mason, Michelle, “Contempt as a Moral Attitude”, *Ethics,* vol. 113, 2003, pp. 234-272.
McConnell, Michael W., “You Can’t Say That”, *The New York Times,* 22 de junio de 2012 (edición en línea).
Miceli, Maria y Cristiano Castelfranchi, “The Envious Mind”, *Cognition and Emotion,* vol. 21, 2007, pp. 449-479.
Mill, John Stuart, *The Subjection of Women,* ed. Susan Moller Okin, Hackett Publishing Co., 1988 (ed. original 1869) [*El sometimiento de la mujer,* trad. Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 2010].
Miller, William I., *Bloodtaking and Peacemaking. Feud, Law, and Society in Saga Iceland,* University of Chicago Press, Chicago, 1990.
__________, *An Eye for an Eye,* Cambridge University Press, Nueva York, 2006.
Moore, Michael S., “The Moral Worth of Retribution”, en Jeffrie Murphy (coord.), *Punishment and Rehabilitation,* Wadsworth, Belmont, 1995, pp. 137-157.
Morgan, Michael, “Mercy, Repentance, and Forgiveness in Ancient Judaism”, en Charles Griswold y David Konstan (coords.), *Ancient Forgiveness. Classical, Judaic, and Christian,* Cambridge University Press, Cambridge, 2011, pp. 137-157.
Morris, Herbert, “Persons and Punishment”, *The Monist,* vol. 52, 1968 (reproducido en Jeffrie Murphy (coord.), *Punishment and Rehabilitation*, Wadsworth, Belmont, 1995, pp74-93).
__________, *On Guilt and Innocence. Essays in Legal Philosophy and Moral*

Psychology, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1976.

Murdoch, Iris, *The Sovereignty of Good,* Routledge, Londres, 1970 [*La soberanía del bien,* trad. Ángel Domínguez Hernández, Fundación Blanquerna, Madrid, 2001].

Murphy, Jeffrie, "Forgiveness and Resentment", en Jeffrie Murphy y Jean Hampton (coords.), *Forgiveness and Mercy,* Cambridge University Press, Nueva York, 1988, cap. 1.

__________, *Getting Even. Forgiveness and its Limits,* Oxford University Press, Nueva York, 2003.

__________ (coord.), *Punishment and Rehabilitation,* Wadsworth, Belmont, 1995.

Murray, Liz, *Breaking Night. A Memoir of Forgiveness, Survival, and my Journey from Homeless to Harvard,* Hyperion, Nueva York, 2010.

Nahorniak, Mary, "Families to Roof. May God 'Have Mercy on your Soul'", *USA Today,* 19 de junio de 2015 (ed. en línea).

Naiden, F. S., *Ancient Supplication,* Oxford Unviersity Press, Oxford, 2006.

Nehru, Jawaharlal, *Autobiography,* Oxford University Press, Oxford, 1939.

__________, The Discovery of India, Oxford University Press, Delhi, 1989 (ed. original 1946) [*El descubrimiento de la India,* trad. Miguel de Hernani, Sudamericana, Buenos Aires, 1949].

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *On the Genealogy of Morals,* trad. Walter Kaufmann y R. J. Hollingdale, Vintage Books, Nueva York, 1989 (ed. original 1887) [*La genealogía de la moral,* trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, 2011].

Nussbaum, Martha C., "The Costs of the Tragedy. Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis", *Journal of Legal Studies,* vol. 29, núm. 2, 2000, pp. 1 005-1 036.

__________, *Creating Capabilities. The Human Development Approach,* Harvard University Press, Cambridge, 2010 [*Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano,* trad. Albino Santos Mosquera, Paidós, Barcelona, 2012].

__________, "Equity and Mercy", *Philosophy and Public Affairs,* vol. 22, núm. 2, 1993, pp. 83-125.

__________, "Erôs and Ethical Norms. Philosophers Respond to a Cultural Dilemma", en Martha C. Nussbaum y Juha Sihvola (coords.), *The Sleep of Reason. Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome,* University of Chicago Press, Chicago, 2002, pp. 55-94.

__________, *The Fragility of Goodness. Luck Ethics, and Greek Tragedy,* Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, 1986 [*La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griegas,* Visor, Madrid, 1995].

__________, *From Disgust to Humanity. Sexual Orientation and Constitutional Law,* Oxford University Press, Nueva York, 2010.

__________, *Frontiers of Justice,* Harvard University Press, Cambridge, 2006 [*Las*



fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión, trad. Ramón Vila Vernis y Albino Santos Mosquera, Paidós, Barcelona, 2012].

__________, *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law,* Princeton University Press, Princeton, 2004 [*El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley,* trad. Gabriel Zadunaisky, Katz, Buenos Aires, 2006].

Nussbaum, Martha C., "Human Dignity and Political Entitlements", *Human Dignity and Bioethics. Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics,* Washington D. C., 2008, pp. 351-380.

__________, "'If you Could See this Heart'. Mozart's Mercy", de próxima aparición en un *liber amicorum* a David Konstan, ed. Ruth Rothaus Caston, Oxford University Press, Nueva York.

__________, "Jewish Men, Jewish Lawyers. Roth's 'Eli, the Fanatic' and the Question of Jewish Masculinity in American Law", en Saul Levmore y Martha C. Nussbaum, *American Guy. Masculinity in American Law and Literature,* Oxford University Press, Nueva York, 2014.

__________, "Law for Bad Behaviour", *The Indian Express,* 22 de febrero de 2014 (ed. en línea).

__________, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature,* Oxford University Press, Nueva York, 1990 [*El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura,* trad. Rocío Orsi Portalo y Juana María Inarejos Ortiz, A. Machado, Madrid, 2005].

__________, "Pity and Mercy. Nietzsche's Stoicism", en Richard Schacht (coord.), *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals,* University of California Press, Berkeley-Los Ángeles, 1994, pp. 139-167.

__________, *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life,* Beacon Press, Boston, 1996 [*Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública,* trad. Carlos Gardini, Andrés Bello, Barcelona, 1997].

__________, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice,* Harvard University Press, Cambridge, 2013 [*Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?,* Paidós, Barcelona, 2014].

__________, "Précis" y "Responses", en el simposio sobre el libro de Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. Philosphy and Phenomenological Research,* vol. 68, 2004, pp. 443-449, 473-486.

__________, "Reconciliation without Justice. Paton's Cry the Beloved Country", presentado en una conferencia sobre Crimen en el Derecho y la Literatura en la University of Chicago Law School, 7-8 de febrero de 2014, de próxima publicación.

__________, *Sex and Social Justice,* Oxford University Press, Nueva York, 1999.

__________, "Sex Equality, Liberty, and Privacy. A Comparative Approach to the Feminist Critique", en E. Sridharan, Z. Hasan y R. Sudarshan (coords.), *India's Living Contitution. Ideas, Practices, Controversies,* Permanent Black, Nueva Delhi, 2002, pp. 242.283.

Nussbaum, Martha C., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics,* Princeton University Press, Princeton, 1994 [*La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística,* trad. Miguel Candel, Paidós, Barcelona, 2003].

__________, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions,* Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, 2001 [*Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones,* trad. Araceli Maira, Paidós, Barcelona, 2008].

__________, "Virtue Ethics. A Misleading Category?", *Journal of Ethics,* vol. 3, núm. 3, 1999, pp. 163-201.

__________, "What's Privacy Got to do with It? A Comparative Approach to the Feminist Critique", en Sibyl A. Sharzenbach y Patricia Smith (coords.), *Women and the United States Constitution. History, Interpretation,* Practice, Columbia University Press, Nueva York, 2003, pp. 153-175.

__________, *Women and Human Development,* Cambridge University Press, Nueva York, 2000 [*Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades,* 2ª ed., trad. Roberto Bernet, Herder, Barcelona, 2012].

__________ y Alison L. LaCroix (coords.), *Subversion and Sympathy. Gender, Law, and the British Novel,* Oxford University Press, Nueva York, 2013.

__________ y Juha Sihvola (coords.), *The Sleep of Reason. Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome,* University of Chicago Press, Chicago, 2002.

O'Neill, Onora, *A Question of Trust. The bbc Reith Lectures 2002,* Cambridge Unviersity Press, Cambridge, 2002.

Orwell, George, "Reflections on Gandhi", *Partisan Review,* enero de 1949.

__________, "Such, Such were the Joys", *Partisan Review,* 1952 ["Ay, qué alegrías aquellas", en *El león y el unicornio y otros ensayos,* trad. Miguel Martínez-Lage, Fondo de Cultura Económica-Turner, México-Barcelona, 2006, pp. 191-236 (Col. Noema, 40)].

Paton, Alan, *Cry, the Beloved Country,* Scribner, Nueva York, 1987 (ed. original 1948) [*Tierra mártir,* trad. Lucrecia Moreno Sáenz, Emecé, Buenos Aires, 1951].

Peli, Pinchas (coord.), *On Repentance. The Thought and Oral Discourses of Rabbi Joseph Dov Soloveitchik,* Rowman and Littlefield, Nueva York, 2004 (ed. original 1984).

Posner, Eric A., *Law and Social Norms,* Harvard University Press, Cambridge, 2000.

Primoratz, Igor, "Punishment and Language", *Philosophy,* vol. 64, núm. 248, 1989, pp.

187-205.
Rawls, John, *Political Liberalism,* ed. exp., Columbia University Press, Nueva York, 1986 [*El liberalismo político,* trad. Antoni Domènech, Crítica, Barcelona, 2004].
__________, *A Theory of Justice,* Harvard University Press, Cambridge, 1971 [*Teoría de la justicia,* trad. María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México, 1995].
Rorty, Amélie Oksenberg (coord.), *Essays on Aristotle's Ethics,* University of California Press, Berkeley, 1981.
Śāntideva, *The Bodhicaryavatara,* trad. Kate Crosby y Andrew Skilton, Oxford University Press, Oxford, 1995 [*Camino al despertar. Introducción al camino del bodisatva,* trad. Luis O. Gómez Rodríguez, Siruela, Madrid, 2012].
Santora, Marc, "City's Annual Cost per Inmate is $168,000, Study Finds", *The New York Times,* 23 de agosto de 2013.
Scanlon, T. M., "Interpreting Blame", en Justin Coates y Neal A. Tognazzini, *Blame. Its Nature and Norms,* Oxford University Press, Nueva York, 2012, pp. 84-99.
Schacht, Richard (coord.), *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essay's on Nietzsche's* Genealogy of Morals, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles, 1994.
Schalkwyk, David, "Mandela, the Emotions, and the Lesson of Prison", en Rita Barnard (coord.), *The Cambridge Companion to Nelson Mandela,* Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, 2014, pp. 50-69.
Schofer, Jonathan, *Confronting Vulnerability. The Body and the Divine in Rabbinic Ethics,* University of Chicago Press, Chicago, 2010.
Schulhofer, Stephen J., "The Trouble with Trials. The Trouble with Us", *Yale Law Journal,* vol. 105, núm. 3, 1995, pp. 825-855.
Schwarzenbach, Sibyl A. y Patricia Smith (coords.), *Women and the United States Constitution. History, Interpretation, Practice,* Columbia University Press, Nueva York, 2003.
Segal, Erich, *The Death of Comedy,* Harvard University Press, Cambridge, 2001.
__________, *Love Story,* Oxford University Press, Nueva York, 1970.
__________, *Roman Laughter. The Comedy of Plautus,* Harvard University Press, Cambridge, 1968.
Sen, Amartya, "Rights and Agency", *Philosophy and Public Affairs,* vol. 11, 1982, pp. 3-39.
__________ y Bernard Williams (coords.), *Utilitarianism and Beyond,* Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
Séneca, *Seneca. Anger, Mercy, Revenge,* trads. Robert Kaster y Martha Nussbaum, University of Chicago Press, Chicago, 2010.
__________, *Seneca. Moral and Political Essays,* trad. John Procope, Cambridge

University Press, Cambridge, 1995.
Sher, George, *In Praise of Blame,* Oxford University Press, Oxford, 2006.
__________, "Wrongdoing and Relationships. The Problem of the Stranger", en Justin Coates y Neal A. Tognazzini, *Blame. Its Nature and Norms,* Oxford Unviersity Press, Nueva York, 2012, pp. 49-65.
Sherman, Nancy, *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue,* Clarendon Press, Oxford, 1989.
__________, *The Untold War,* W. W. Norton, Nueva York, 2011.
Skorupski, John (coord.), *Routledge Companion to Ethics,* Routledge, Nueva York, 2010.
Smart, J. J. C., y Bernard Williams, *Utilitarianism. For and Against,* Cambridge University Press, Cambridge, 1973.
Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments,* ed. D. D. Raphael y A. L. Macfie, Liberty Classics, Indianápolis, 1982 (ed. original 1759) [*Teoría de los sentimientos morales,* trad. Carlos Rodríguez Braun, Alianza, Madrid, 2004].
Smith, Angela M., "Moral Blame and Moral Protest", en Justin Coates y Neal A. Tognazzini, *Blame. Its Nature and Norms,* Oxford University Press, Nueva York, 2012, pp. 27-48.
Sorabji, Richard, *Gandhi and the Stoics,* University of Chicago Press, Chicago, 2012.
Sridharan, Z., Z. Hasan y R. Sudarshan (coords.), *India's Living Constitution. Ideas, Practices, Controversies,* Permanent Black, Nueva Delhi, 2002.
Stegner, Wallace, *Angle of Repose,* Penguin, Nueva York, 1971.
Stewart, Nikita y Richard Pérez-Peña, "In Charleston, Raw Emotion, at Hearing for Suspect in Church Shooting", *The New York Times,* 19 de junio de 2015 (ed. en línea).
Strawson, Peter F., "Freedom and Resentment", en *Studies in Philosphy of Thought and Action,* Oxford University Press, Oxford, 1968, pp. 71-96 (publicado previamente en *Proceedings of the British Academy,* vol. 48, 1962, pp. 1-25.
Tasioulas, John, "Justice and Punishment", en John Skorupski (coord.), *Routledge Companion to Ethics,* Routledge, Nueva York, 2010, pp. 680-691.
Tavris, Carol, *Anger. The Misunderstood Emotion,* Simon and Schuster, Nueva York, 1982.
Thomson, Judith Jarvis, "A Defense of Abortion", *Philosophy and Public Affairs,* vol. 1, núm. 1, 1972, p. 47.
__________, "The Right to Privacy", *Philosophy and Public Affairs,* vol. 4, núm. 4, 1975, pp. 295-314.
Trollope, Anthony, *Doctor Thorne,* Oxford University Press, Oxford, 2014 (ed. original 1858).

Tutu, Desmond, "'I am Sorry' – The Three Hardest Words to Say", *The Guardian,* 22 de marzo de 2014.

__________, *No Future without Forgiveness,* Doubleday, Nueva York, 1999.

__________ y Mpho A. Tutu, *The Book of Forgiving. The Fourfold Path for Healing ourselves and our World,* HarperOne, Nueva York, 2014.

Vermeule, Blakey, *Why do we Care about Literary Characters?,* Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2011.

Vlastos, Gregory, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher,* Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, 1991.

Wagner, Richard, "Jewishness in Music", *Das Judentum in der Musik,* Amazon Digital Services, Amazon, 2012 (ed. digital).

Waldron, Jeremy, *The Harm in Hate Speech,* Harvard University Press, Cambridge, 2012.

Walker, Margaret Urban, *Moral Repair. Reconstructing Moral Relations after Worngdoing,* Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Wallace, R. Jay, "Dispassionate Opprobrium. On Blame and the Reactive Sentiments", en R. J. Wallace, Rahul Kumar y Samuel Freeman (coords.), *Reasons and Recognition. Essays on the Philosophy of T. M. Scanlon,* Oxford University Press, Nueva York, 2011, pp. 348-372.

__________, *Responsibility and Moral Sentiments,* Harvard University Press, Cambridge, 1994.

Wallace, R. J., Rahul Kumar y Samuel Freeman (coords.), *Reasons and Recognition. Essays on the Philosophy of T. M. Scanlon,* Oxford University Press, Nueva York, 2011.

Walzer, Michael, "Political Action. The Problem of Dirty Hands", *Philosophy and Public Affairs,* vol. 2, núm. 2, 1973, pp. 160-180.

Washington, James M. (coord.), *A Testament of Hope. The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.,* HarperCollins, Nueva York, 1973.

White, Mark D. (coord.), *Retributivism. Essays on Theory and Policy,* Oxford University Press, Nueva York, 2011.

Wiesenthal, Simon, *The Sunflower. On the Possibilities and Limits of Forgiveness,* Schocken Books, Nueva York, 1997 [*Los límites del perdón. Dilemas éticos y racionales de una decisión,* trad. Carlos Ossés Torrón, Paidós, Barcelona, 1998].

Willimas, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy,* Harvard University Press, Cambridge, 1985 [*La ética y los límites de la filosofía,* trad. Luis Castro Leiva, Monte Ávila Editores, Caracas, 1997].

__________, *Moral Luck. Philosophical Papers, 1973-1980,* Cambridge University Press, Cambridge, 1982 [*La fortuna moral. Ensayos filosóficos, 1973-1980,* trad.

Susan Marín, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993].

__________, *Problems of the Self,* Cambridge University Press, Cambridge, 1973 [*Problemas del yo. Textos filosóficos, 1956-1972,* trad. José M. Holgera, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2013].

Williams, Craig, *Roman Homosexuality,* 2ª ed., pref. Martha C. Nussbaum, Oxford University Press, Nueva York, 2010.

Winnicott, D. W., *Playing and Reality,* Routledge, Nueva York-Oxford, 2005 (ed. original 1971) [*Realidad y juego,* trad. Floreal Mazia, Gedisa, Barcelona, 1999].

Wolf, Susan, "Blame, Italian Style", en R. Jay Wallace, Rahul Kumar y Samuel Freeman (coords.), *Reasons and Recognition. Essays on the Philosophy of T. M. Scanlon,* Oxford University Press, Nueva York, 2011, pp. 332-347.

Yonah, Rabbeinu of Gerona, *The Gates of Repentance. Sha'arei Teshuvah,* trad. Shraga Silverstein, Feldheim Publishers, Jerusalén-Nueva York, 1967.

Young, Iris Marion, *Responsibility for Justice,* Oxford University Press, Nueva York, 2011.

Zorn, Eric, "There's a Core of Substance in Kirk's 'Empty, Simplistic' Crime-Fighting Proposal", *The Chicago Tribune,* 31 de mayo de 2013.

Índice analítico

Índice

"Obsesiva, destructora, sólo existe para infligir dolor y desgracia. Su fervor por la sangre la vuelve subhumana, canina." Esquilo describe así la ira desenfrenada de las Furias en *La Orestíada*. ¿Cómo apaciguar tal sentimiento cuando se busca obtener justicia?

Resultado del prestigioso ciclo de Conferencias John Locke de Filosofía, impartido en la Universidad de Oxford, la renombrada filósofa Martha Nussbaum toma la ira como eje transversal de este estudio y recurre a la obra de Esquilo para ilustrar el peso que tienen la razón y la transformación de ciertos sentimientos en la conquista de la justicia. De igual manera, la autora realiza un sutil análisis de las raíces cristianas del perdón y lo contrapone a otras propuestas éticas –tales como el arrepentimiento judío, la generosidad incondicional o la empatía predicada por Martin Luther King– en la búsqueda de una apuesta filosófica para trascender el deseo de venganza inherente a la ira.

www.fondodeculturaeconomica.com

Índice